GUIDO MATTIUSSI S. I.

LE XXIV TKSI

DELLA

FILOSOFIA DI S. TOMMASO D'AQUINO

APPROVATE

DALLA S. COXGREGAZIONE DEGL1 ST1'DI

ROMA
TIP. PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA
1947

IMPRIMI POTEST

Romae die 30 dec. 1946.

Paulus Df.zza

Rector Universitatis.

IMPRIMATUR

Romae, die 3 ian. 1947.

t A. Traolia

Archiep. Caesarien., Vic. (ter.

TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE - ROMAF

PERCHÉ LE TES1

Nel luglio del 1914 il Ponteiice Pio X di santa memoria con un *Síotu-proprw,* poneva aile Scuole eedesiastichv. ove si conferiste la laurea in teología, (pial condizione per la validità dei gradi, die fosse testo usato nell'insegnamento la stessa *Somma teológica* di san Tommaso. E questo voleva, per rendeн efficace gli awertimenti più volte dati, die la dottrina dell'Angelico si dovesse tanto proporre ai giovani studenti di cose sacre, quanto ritenere dai maestri e dagli apologeti della verità cattolica. alline d'intenderla di esporla di sostenerla con piena sicurezza ed efficacia. Particularmente nell'enciclica *Pascendi,* il principale ath» ili Pio X in ordine alla fede, era espresso l'avviso. che non senza risehio e non senza danno altri s'allontana in metafísica dall'Aquinate.

Senonchè la metafísica dell'Aquinate, chiara a chi la cerca con animo scevro di pregiudizi nei vohimi di lui. diventa oscura per chi atienda alie voci discordanti che da niolti si levano, i quali in qiialunque modo si foggiano i lor sistemi, poi vogliono persuaderai che non altrimenti san Tommaso insegno? Per cessai- l'incertezza che quindi potra provenirne. alcuni professori proposero alla S. Congregazione degli Studi un elenco di tesi, demandando se queste contrnessero la schietta dottrina dell'Angelico, in modo che chi le seguisse. davvero si conformcrebbe alie intenzioni della Santa Sede, (piando inculca che si stia con san Tommaso. E la risposta della S. Congregazione, approvala dal Sommo Ponteiice. sottoseritta dall'Emo Card. Lorenzelli. noto al mondo (pial filosofo egregio e fedele seguace dell'Angélico, fu affermativa. Eu puhhlicata nel

primo fascieolo di agosto degli *Acta Sedis Apostolicae.* Nel secondo fascieolo di quel mese era enunciata la morte del santo e glorioso pontefice Pio X.

Sali ad occupare la sede di Pietro Sua Santità Benedetto XV che Dio conservi e prosperi per inolti anni. E non le moite cure d'un nuovo pontificate e non il principale pensiero di fare udire al mondo il paterno grido di pace, in mezzo al rombo d'una guerra cosí tremenda, distolsero il Maestro dei fedeli dal prowedere agli studi dell'omai rara gioventú avviata al Santuario. E in diverse occasioni parlo, non altrimenti da quel che fecero i suoi antecessori, raccomandando la sana dottrina, e quella deterininatamente di san Tommaso. Stabilendo la facoltà teológica con i gradi accademici nel Seminario di Bologna, ainpiamente affermé la necessaria condizione stabilita da Pio X; e ristorando in Roma l'accademia tomistica, fondata giá da Leone XIII, scrisse quelle notevolissime parole : Nos *vero cum, aeque ac Decessores nostri, persuasissqnum habeamus de illa tantum philosophia Nobis esse laborandum, quae sit secundum Christum* (Colos. II, 8), *ac propterea ipsius philosophiae studium ad principia et rationem Aquinatis omnino exigendam esse, ut plena sit, quantum per humanam rationem licet, explicatio invietaque defensio traditae divinitus veritatis, hanc S. Thomae Academiam, non minus quam illis, Nobis esse curae volumus appareat (Acta Ap. S.* ian. 1915). Voglia il lettore qui meditare Ja connessione posta dal S. P. fra la nécessita di volere la cristiana filosofía e ¡1 doversi perciô attenere alia dottrina di s. Tommaso *(propterea)* : poi come questa dottrina sia atta a dichiarare e a difendere, quanto puô l'umana ragione, le veritá da Dio rivelate. Torna alia mente quello che diceva noli'encíclica *Aeterni Patris* Leone XIII, dell'ufficio affidato alla filosofía cristiana di dare ordine e verbo alla dottrina della fede, e che in san Tommaso sembra aver pariato la stessa ragione. si che paia impossibile sperare alcunchè di più vigoroso e

di pin alto. Con lo stesso pensiero infine il Pontefice ora regnante scriveva al r. p. Hugon, loriando i volumi da lui pubblicati per divulgar la dottrina tomistica: *Sanctum et salutare est ac paene necessarium in scholis catholicis, ubi ad philosophiae ac theologiae scientiam instituitur sacra inventus, summum haberi magistrum Thomam Aquinatem. Ha quae a Decessoribus nostris, praesertim Leone XIII ac Pio X fel. rec. hac de re sapientissime constituta sunt, omnino opus est salva ac inviolata consistere (Acta Ap. S.* iun. 1916).

A noi soprattutto importa ¡l nuovo atto emanato con particulare consenso e approvazione di Sua Santita dalla sacra Congregazione degli Studi e dei Seminari nel corso di questo medesimo anno 1916, pel (piale e il *motu proprio* di Pio X che impone la *Somma* (pial testo di lezione e non semplicemente di consultazione, è rinnovato con pieno vigore; e delle tesi già approvate si dice che veramente contengono la sincera dottrina delPAquinate e che si hanno da proporre come sicure nonne direttive: *Omnes illae viginti quatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt, eaeque proponantur retuli tutae normac directivac.*

Questi documenti pontifici costringono ogni mente cattolica a riguardare come degna di altissima riverenza una dottrina cosí insistentemente lodata e raccomandata. Chi sa come la divina Prowidenza eonduca la Santa Chiesa, o come disponga che la direzione data dalla Sede Apostólica sia sieura sempre, ne dannosa mai alla comunità dei l edeli. ottima in ordine alla purezza della fede e alla santificazione delle anime, deve sentire come seguendo la norma data sia certo di non ingannarsi, allontanandosi da esse vada a rischio d'incorrere errore e danno. E' un fatto storico manifesto che, se non tutti i Papi ebbero occasione di parlare di s. Tommaso e di dare la norma agli studi dei chierici. molti l'ehbero. incominciando da Giovanni XXTT che

diede a Tdmmaso Laureola dei Santi, e disse che tanti miracoli aveva operati quanti articoli aveva scritti. Molti ne parlarono appresso, corne Urbano A', Innocenzo Vf. s. Pio V, Benedetto XIII ; e non tacquc del tutto Pio IX, e più solennemente di tutti ne tratto Leone XIII, nè mai gli antichi posero tanta forza quanta ne posero ne' loro atti Pio X e il Pontefice che ora regge la Chiesa: quasi atterriti questi due dalla seduzione e dalla malizia dei modernisti. Nè tali approvazioni, nè tali raccomandazioni di prendere Ira i Dottori della Chiesa nna guida o di scegliere un maestro, furono fatte niai per alcun altro. Se i Papi danno una direzione in materia di studi. costantemente dicono : state con san Tommaso.

Qui non si tratta nè di definizione nè di determinazione che abbia annessa censura teológica, nè d'imposizione fatta per sè all'intelletto. E' una direzione pratica elle la Santa Chiesa vuol dare e dà insistentemente agli studi filosofici e teologici : a quelli in ordine a questi. Intendiamo che altri formati con altre opinioni, naturalmente resistano a un modo di concepire, al quale non furono educati : stentiamo a intendere che non a tutti (presto procedere della Cattedra di vérité non faccia grande impressione. Ci permettiamo di ricordare che l'ubbidienza alla Chiesa riguarda anche l'intelletto, cosa che non awiene riguardo agli altri superiori; che quando la Sede Apostólica si avvia così per un sentiero non ne recede mai : che un atto inculcato tanto, quanto è quelle di che ora trattiamo, non saré dimentieato, e rimarrá vero che quelle tesi esprimono il genuino pensiero dell'Aquinate.

Sono tesi di filosofía : perche non piuttosto furono scelte di teologia? Non tocca a noi dire quai motivo abbia mosso chi in tal modo giudico di escrcitare l'autorité; forse ci è lecito dire quai ragione abbia potuto muovere quelli che hanno pregato la s. Congregazione di giudicare le tesi proposte. E' da credere che le abbiano formulate filosofiche.

perché non si tratta qui di fede, si piuttosto di quella scienza che dà ordine e forma alla dottrina cattolica. In questa dottrina convengono tutti i figli della Chiesa: ma quanto alla maniera di chiarirla nella misura possibile per analogie e convenienze, di proporla in modo accessibile fin dove è concesso alla ragione, di ribattere le obbiezioni, sono varie le vie nelle Scuole diverse. E appena si voglia progredire oltre a quelle che dall'insegnamento della Chiesa è determinato, incominciano le disparité delle opinioni e v'è chi tende a tendere le cose di Dio più facili e più somigliantialle nmane e chi aspira a tenerle lontane dai volgari concetti, giungendo in ogni questione a fissar bene il nucleo del mistero, e mostrando la nécessita di tener l'anima sospesa nell'ammirazione di cio che con ridursi a parer più facile diventa assurdo, o certo diminuisce la vérité divina. Tener cosí alto il pensiero, e sollevar l'intelletto a Dio, e non tentar di appagare il senso umano o la fantasia, è proprio vanto del!'Angelico Dottore, ed è questa principal cagione dello stargli contro niolti eontraddittori. Ora il procedere in un modo o nell'altro, riguardo pure aile dispute teologiche, dipende massimamente dalla metafísica. Non la verità divina in sè stessa, non l'afferrnazione dei dogrni, corne sono imposti a credere, ma certo il modo di svolgerli e propugnarli, in gran parte almeno, dipende dalla filosofía.

Le filosofie delle moderne scuole, le quali del resto rifanno il giro, tornando ai sistemi antichissimi, già dalla scuola di Socrate disprezzati quasi primi o rozzi tentativi. rendono le menti incapaci di verità e di ragione. Senza giungere a tanta rovina, quanta ne apportarono il Kant e l'Hegel, e perô senza opporsi direttamente aile prime ai'-fermazioni della fede, ma impedendo ogni sana teología, la scuola di Renato Des Cartes ha introdotto un método falso di logica, e nella realtà voluto ridurre ogni cosa alie parvenze di più ovvic e facili immagini : di che non tutti andarono immuni nelle scuole eattoliche. E quanto si puo far

sentire agli scettici idealisti la loro insania, o vale a manifestar l'illusione dell'intero o dimezzato cartesianismo, senza dubbio è fomito dalla dottrina di s. Tommaso. Ma non direttamente contro quegli errori le tesi preséntate alia S. Congregazione e da essa lodate, furono scritte.

Tutti i maestri delle Scuole formates! nel seno della Chiesa sono contrari a quegli errori: tutti stabiliscono la dottrina fondata sulle nozioni più comuni del genere urnano, contro delle quali le recenti tílosoíie stranamente urtano: dottrina conforme alie verita rivelate o non possibili a negare senza temerita verso l'insegnamento della Chiesa. Tuttavia, tenendosi pure a queste due norme principali, la ragione e la fede, rimane una certa larghezza, e non sempre la miglior dottrina è anche la più facile e spesso è lontana dall'evidenza. Le diverse opinioni, per indole diversa degii animi e delle nazioni, per diverse influenze di tradizioni, sono da molti arditamente sostenute. Or tra le varie scntenze e i diversi modi di procedere per giudizio di niolti e per un indubitato favore, anzi pei consigli insistenti della suprema Autorità, la dottrina di s. Tommaso ha le prime parti e di gran lunga è preferíta. perche giudicata la pin ('flicace a ribattere gli errori, la più lucida nell'esporre la verita, la più profonda nell'illustrare quanto si pno più con il lume della ragione i divini misteri.

Oh nessuno qui dica che dunque la nostra filosofía non ragiona, ma crede: che bene è rigettata quale mística e religiosa, da chi pretende di avanzara) con le sole forze dell'intelletto. Non ispetta a noi trattare ampiamente questa obbiezione: ci basti dire che in nessuna scuola come nella nostra si discorre con tanto rigor di logica e a punta di rigido sillogismo: che bene tra noi si sa distinguere quelle che possiamo dimostrare ragionando da ció che dobbiamo accettare credendo: che. certissimi della divina rivelazione. sappiamo di potere e di dover correggere secundo essa le incertezze o le illusioni della umana ragione. e che cono-

scendo per fede moite verità, difficili ma non al tutto inaccessibili all'umano intelletto (come la creazione e la divina provvidenza), con grande sicurezza indaghiamo e sostenia-• 1110 gli argomenti, pei quali stanno quelle inedesime conclusioni dalla fede accertate. E in questo ancora nessuna dottrina ci fornisee tanto di lume quanto la pura dottrina del-l'Aquinate.

Ma appunto per le grandi lodi date all'Angelico dall'autorità dei Pontefici e dal comune suffragio — lo attestai™ il nome d'Angelo e l'insegna del Sole, che gli è dipinto sul petto, — per sinistra eonseguenza n'è vomito che molti dissenzienti si vantano di aver per maestro l'Aquinate : se ne vantava lo stesso Bosmini ! Chiara prova che molto pub sull'intelletto la volonté : non diciamo che la volonté influisca in modo riflesso e cosciente ; ma senza rendersene ragione, l'uomo giudica seconde il desiderio.

Nessuno che conosca i volumi di san Tommaso, a lui attribuirà la eagione delle opposte interpretazioni, quasi che egli pensasse incerto o parlasse ambiguo. E di fatto neghiamo che aleono, sinceramente studiando in quelle opere, e non prevenido da contrarie opinioni, abbia mai dubitato, almeno nelle tesi importanti e nel complesso della dottrina, della mente del Maestro.

E' vero tuttavia che nè pur san Tommaso ha redatto le sue opere in forma di catéchisme per domande e risposte : ne potè prevedere tutte le vie per le quali altri avrebbe tentato di fuggire dai passi difficili della sua dottrina; nè potè opporsi esplicitamente alie fallaci interpretazioni delle sue parole. Naturalmente ne nacqne che diverse opinioni sorgessero presso molti, diversi per indole e per tempo e per luogo. Non molto ingegno vale a trarre nel proprio senso le parole di qualunque libro o scrittura, particularmente là dove non è formale ed esplicita la contraria asserzione. E cio awiene perché di leggeri si cambia il valore dei termini usati : il ehe quando siasi con qualche ampiezza

(•«teso, si da formare un sistema, p trarvi molti a convenirne, originando la tradizione d'una nuova scuola, nessun ragionamento varra non solo a convincere questa d'errore, nia a restituiré eon evidenza. a cui tutti debbano cedere, il primo senso delle parole e la prima determinazione del pensiero.

Quindi viene l'opportunité delle tesi determinate.

L'autorité suprema nella Chiesa. che impone che la *Somma teológica* sia il testo delle lezioni. ovunque l'insegnamento non sia del tutto elementare, mostra l'intonziono di informare gli studi, o la cultura del giovane Clero, alla dottrina dell'Angelico. IC già molto. per quelli che non si< - no legati ad una tradizione diversa. Ma corne le diverse tradizioni esistono di fatto. e queste tendono ad appropriarsi il consenso di san Tominaso, s<irse spontaneo il pensiero di formulare alciine principali asserzioni, le quali fossero quasi caratteristichc della metafísica del Maestro, e di domandare a quella s. Congregazione, di cui si vale il Pontefice per dirigere gli studi ecclesiastici, se in verità losse tale il genuino pensiero di s. Tommaso nel suo insegnamento, e della S. Sede noli'inculcare di attenersi alie dottrine dell'Angelico. E la S. Congregazione due volte ornai ha detto che sí : che (pielle tesi *germanam S. Thomae doctrinam continent.* Per conseguenza. chi le tiene è certo di conformarsi in questa parte alla intenziom» della suprema autorità.

Parranno forse ad alcuno inutili sottigliezze ! Non cortamente a chi ne penetri il senso e ne senta la portata. Riguardano principalmente i concetti di potenza e d'atto. Da questo inconiinciamo : proseguono, applicandoli alia coinposizione sostanziale e accidentale : tiniscono con dire (piale ottima conoscenza abbiamo di Dio. contemplándolo (pial purissimo Atto.

Che se in qualche modo tutti i tilosoli cristiani eonvengono nell'affermar quei concetti, pochi sono che con eflica

cia ne sostengano la purezza e la lorza in tutte le conseguenze; che li distinguano realmente, ovunque nella realtà si presentino: chegiungano a vedere corne sieno reali principi dell'ente, senza che ciascuno avveri in sè separatamente la ragion di ente: che osino ostendere la stessa dottrina all'essenza eall'essere; che bene distinguano in ordine alla costituzione del soggetto la composizione sostanziale e l'accidentale: che riconoscano il vero influsso. non di causa efficiente, nia più intrinseco assui, d'una entità suii'altra. «piando si compongono come potenza ed atto. Or senza questo. avranno qualche luce da san Tommaso nolle questioni mono profonde, e potranno ritenerne le voci o le frasi : il pensiero di lui nella metafísica entitativa, che a tutto si ostende, certo non vi brilla. Non si traita dunque di ultime sottigliezze; bensî del senso vero o profondo che all'infera dottrina, o si da o si toglie.

Ad altri parra che, prescindendo pure tía cotali pro- l ondità dell'Angelico, sarà peraltro ugualinente facile con la dottrina coinune ribattere gli errori degli awersari alla l'ede: che importa dunque tanto affaticarsiQui due punti importanti vorreinmo svolgere : ma basti accennarli di volo. Il primo è che importa assai nolle cose divine acquistare l'ottima conoscenza che ci è possibile: con essa, e meglio si provvede alia riverenza dovuta alia sacra verita. e I'anima nostra, più clevandosi, più s'avvicina a Dio. Non è vero che il solo scopo apologetico debba muoverci allo studio: anzi, intenti a quello. talora tutta non si espone Ia verita, essendo meglio tacere ció che agli awersari incapaci dannosamente si proporrebbe. Secondo, avviene talora che la >tessa gravita degli errori altrui ei fa credere d'averti confutati e vinti. per le assurdità che ne seguono e mettiaim» in vista, senza che siamo veramente penetrati alla radice. ' chiaramente mostrata la eagione intima e ultima di quel- !'insania. Cosí per chi nega che qualsiasi cosa realmente si muti o si producá noli 'universo, o per chi al contrario

vuol tutto ridurre ill divenire, o per chi delira nel panteísmo idéale, il mostrare che sono stranozze, non è generalmente difficile: metterne in vista Tima radice, solo puô chi dawero sia addentro nella dottrina dell'Angelico, sincera e profonda, come nelle ventiquattro tesi è proposta. Per esse saré manifesto che non bastano le ragioni formali dalla mente pensate, per-limitar l'essere e moltiplicarlo: che l'atto è per sè uno, ma per un principio opposto è limitato e moltiplicato. Percio l'Atto primo è necessariamente puro ed unico; ma la reale potenza, diversa da quello e posta in virtù di lui in quanto ad esso è ordinata, è principio della diversité. Ma prima nè la potenza puô essere nè il divenire o il moto, che dice potenza e importa diversité, siccome quello che non tutto pone da principio, ma altro aggiunge: quindi la ripugnanza assohita del panteísmo, in qualunque modo si presentí. Nè puô osserci reale principio che non dipenda dall'Atto dell'essere sussistente; poichè. come senza partecipar l'essere, nulla sarebbe, cosí ció che è primo o indipendente non partecipa, ma è sussistente pienamente seconde la sua ragione. Perciô Tddio solo vivo e vero è Tunica somma Cagione di tutto ció che in qualunque modo è fuori di Lui. Nè se il principio potenziale potesse esistere da sè, varrebbe ad acquistare alcun atto: è necessario che qualunque cosa si muove riceva il moto di fuori: perché nè l'imperfetto è adequata cagione del perfetto, nè Tuno deliciente puô essere cagione dei diverso, in che si viene pel moto. Percio, *omne quod movetur, ab alio movetur.* Finalmente nessuno meglio dell'Aquinate nella indissociabilité dell'ente del vero e del bene assegna l'ordino necessario: si che il vero rinnovi e ripresenti l'ente nel-Tintelletto, ma lo supponga nella realté contro tutti gl'idealisti, i quali tendono a cambiare in un sogno Tuniversité delle cose: e la conoscenza sia fondamento dell'amore, contro quanti hanno partecipato dell'utopia di Emmanuel? Kant, eon dare alla volonté sull'intelletto un pri-

matt) die non le tocca. Per confutare, non solo in qualche guisa *ad hominem ?* dagli assurdi, ma fin dalle ime radici i moderni errori, nessuna dottrina è valida ed efficace come quella dell'Angelico san Tommaso. A lui perciô dopo aver condannato il modernismo, molto pin che per innanzi non lacesse, Pio X pensó; percfto ancora, non certo per vaghezza di curiosità scolastiche, si a difesa della Fede divina, ferinamente insiste sulla stessa via il glorioso Pontefiee Benedetto XV.

In queste pagine abbiani procurato di assegnare alie enunciazioni delle tesi ii proprio significato, l'abbiam fatto in guisa da farne sentire la verità e l'importanza, non disputando peraltro. nè apportando, se non raramente, le obbiezioni altrui : ma scmplicemente esponendo, cou lu fiducia che la luce per se. stessa risplenda e la veritá per se stessa imperi. Ci fu imposta la brevita. perché non convectiva stendersi in ampie disquisizioni sulle pagine della *Ciriltá Cattolica,* che ringraziamo d'aver accolto questi poveri articoli. Con che confessiamo che la trattazione non è compita, e rimane ad altri migliori il metiere in maggior luce tutta l'ampiezza della dottrina espressa nolle XXIV tesi approvate, si per seguir dawero s. Tonnnaso, si per elevare l'amano intelletto alie sfere sublimi e lucenti della divina metafísica.

DICHÍARAZIONE DELLE TES1

approvate dalla s. congregazione degli studi
CON DECRETO DEL 27 LUGLIO 1914

CAPO I.

POTENZA ED ATTO

Ta. I. *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus* punw, *vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis nccesi ¡rio coalescat.*

S0MMŒIO: Sono nozioni universalissime. — L'atto dice perfezione. — Principio passivo. — Come uniamo l'uno aU'altro. — Ogni cosa, o è atto pi ro, o contiene potenza ed atto. — I quali sono principii distinti. — C- me principii e non come enti separati. — Trascendono ogni genere. –• Ma in nitro modo dai trascendenti formali ad ogni ente. — Pro p rzionatamento nelle cose o nell'intelletto. — Analisi di concetti più cl e dimustraziune di tesi.

Astratta ed elevata assai è la prima asserzione: Poteria- ed atto dividono tutto l'ordine dei!'ente in maniera, che)gni cosa, o è atto puro, o consta di potenza e di atto, čom di primi e intrinseci principii.

Con questa asserzione sono estesi a tutto l'ordine dell'ente universale i concetti di atto e di potenza. Si afferma adu- que che appartengono ali'ordine reale e non solo dell'iní dletto, ove parve ad aleuni di dover restringere il possible e l'impossibile. Di più si vuole che trascendano ogni gen< re di realtà, e salgano aile sfere più alte degli spiriti, ne s a esclusa la stessa Divinità, poichè non si mette eccezior ‡ a quell'omne *ens;* montre parve ad altri che dovesser< contenersi neU'infima sfera dei corpi, ove si awerano propriamente il moto e la potenza materiale.

Non sembra irragionevole a primo aspetto questa restrizione, con la quale altri nega di sorgere sopra la natura a noi presente, della quale sola possiam noi avere propria conoscenza. Nei corpi è il moto, che suppone la quantité, e come questa, quello pure si stende in parti fuori déllé parti, e diamo nome di tempo alla misura della sua successione. Fuori di questo ordine non è distinzione di parti, nè dimensioni adunque, nè continuità di successione, nè moto nè tempo, almeno come qui noi gli intendiamo. Perisce adunque il concetto di tendenza ad un termine e di riposo in esso, che la natura ci suggeriva, periscono le nozioni di potenza e d'atto. Cosi parve ad alcuni.

Vanno ancor più lontani dalla posta asserzione gli altri, che per potenza ed atto intendono soltanto il possibile e resistente, in quel modo che con il solo intelletto noi pensiamo le cose, per le quali non ripugnerebbè che fossero, ancorchè di fatto non sieno, e diciamo poste in atto quelle che esistono realmente. La quai distinzione è vera, ma non è quella che ora noi dobbiamo considerare, nè secondo essa ora usiamo di quelle voci.

Parve finalmente ad alcuni antichi che nè pure quella possibilité fosse da ammettere, e che necessariamente esistesse tutto cio che puè esistere : con questo evitavano la difficoltà della produzione delle cose, o in tutta la sostanza, o nella forma. Alla quai negazione d'ogni novità nell'ordine dell'esistenza debbono pur venire i panteisti, pci quali esiste la natura necessaria, che si estende nell'universo e si svolge nei secoli. In questo svolgimcnto essi certo suppongono il concetto della potenzialità : ma sfuggono alla difficoltà della produzione, ammettendo una semplice manifestazione della realtà che prima era nascosta. E cosi da tutta la natura e dal mondo tolgono ogni novità di esistenza, ogni produzione, ogni forza, ogni causa, ogni moto. Non negano cosa da poco, perciè, diceva Aristotele contro quegli antichi sofisti, non negano poca cosa coloro che negano

la potenza e l'atto. Di che era eagione il non vedere come senza propria creazione le nuove forme potessero venire all'esistenza. Ma questa difiicoltà avremo da trattare più tardi. Intanto esponiamo le nozioni qui necessarie.

• • •

Diciamo tutti che una cosa è perfetta in quanto è in atto. Mentre ancora è imperfetta, ma è capace di ricever l'atto, diciamo che pud averio o che è in potenza. E' perfetto un uomo nella sua natura, in quanto per l'anima che l'avviva e per le propriété conseguenti è attualmente costituito seconde la propria ragione dell'umanità. Mentre invece doveva svolgersi ancora, si reputava iniperfetto; ma poichè doveva svolgersi, non era come un ceppo incapace, si era in potenza all'intera perfezione dell'uinana natura. E seconde la scienza non si dice perfetto colui che si mostra in via di apprenderla, si colui che è reputato essere giunto al termine dello studio : ora è perfetto, prima poteva raggiungere la perfezione. E cosí in ogni altro genere, se un soggetto ha l'atto del quale è capace, è perfetto; se ne è capace e non l'ha, è imperfetto; se nè pure ne è capace, in ordine a quella perfezione è corne se non fosse, o appartiene a un genere disparato. Ora è manifesto che quello da che dipende per sè e formalmente che una nozione si avveri, non puô essor altro che la ragione formale di questa medesima nozione. Cosí, se un soggetto è vivo in quanto ha l'anima, l'anima è la forma che costituisce la vita. E universalmente, se ogni cosa è perfetta in quanto è in atto, la propria nozione dell'atto è perfezione. *Omnis actus perfectio quaedam est*[1], ha scritto l'Angelico; e altrove *Nomen actus ponitur ad significandam entelechiam et perfectionem*[2]. E di questo concetto son piene le opere di lui.

i I p. q. V art. III.
a In IX Metaph. lect. III.

Ma per intendere la verità, conviene escludere l'ingan no di chi si ferma alla determinazione del primo senso che quelle voci di atto e di potenza hanno tra noi. Perché veramente noi acquistiamo le prime nozioni, parteado dall'esperienza delle cose sensibili e dalla coscienza delle nostre operazioni. Qui dunque abbiamo i concetti più volgari e le voci nel senso primitivo; non per questo dobbiamo negare la necessaria estensione che per analogia faremo a un ordine più alto e più universale.



Ci si presenta nella natura il moto dei corpi, e l'impressione che uno riceve dalPaltro, per mutare la eondizione in che era. Il moto più conosciuto è quello del trasporto nello spazio. Lasciando ora d'analizzare ció che accade nei viventi, i corpi appaiono per se stessi inerti. Ma ecco che un corpo, per qualsiasi cagione portato dall'impeto che gli fu dato, incontra un altro corpo che non si moveva; e, se non si oppone maggiore impedimento, gli communica il moto. Naturalmente si dice che il corpo, prima già posto in moto e che ad altro corpo lo communica, è attivo; e quello, che riceve il moto, è passivo; si dice che questo seconde, come capace di movimento, poteva prima esser mosso, e che ora ha il moto in atto. Símilmente parliamo riguardo al fuoco e al ferro, dei quali il primo determina nel seconde il calore; e cosí in altri esempi senza fine.

Questa capacita di ricevere il moto, il calore, o altro atto, corrisponde alia nozione di potenza: poteva essere quel ohe poi è. Ma non è potenza della stessa ragione che una logica possibilité, per la quale puó esistere quello che è soltanto eoncepito nella mente. Puó avverarsi una proposizione che prima era falsa; c possibile l'Anticristo che tuttavia non vive. Questa possibilité, qualunque fundamento abbia nell'ordine della realté (suppone l'Essore necessario Iddio), per se tuttavia non importa nell'oggetto, al

quale è attribuite, principio alcuno di realté, ma solo è pensata dall'intelletto. Invece, quando è question? dei ferro ehe puo diventar caldo, del corpo che pud concepire vélocité, la potenza non è soltanto oggettiva e pensata (ossia oggetto del pensiero), ma è reale e vera nella sostanza capace doll'una o dell'altra attualità. Cosí noi troviamo in natura che la potenza, in quanto opposta all'atto che poi verra, importa un'entité real?. Poi troviamo che questa entité, in ordine a quell'atto che soprawerré, è imperfetta, e il soggetto in cotai guisa potenziale, se rimane cosí, è incompiuto, è privo di qualche cosa che gli conviene. Finalmente riconosciamo che cotesta potenzialité, come riguardo all'atto dice capacité dolí'atto medesimo, cosí riguardo alia cagione. che le puó dare l'atto ond'essa è priva, dice passivité. F perché ripugna che alio stesso tempo sia priva dolí'atto e abbia virtu di darlo a sé stessa, cosí la passivité, e quindi la potenza che non se ne distingue, si riferisce come ad agente a qualche cosa fuori di sé : o fuori di sé seconde tutto il soggetto, o fuori almeno in quanto sono distinte e diversamente disposte, bench? forse unite nello stesso soggetto, la parte mossa e quella che dé il moto, e ehe é cagione d'acquistere l'atto che prima non c'era. Perció la potenza ?, nel soggetto al quale appartiene, quel principio seconde il quale il medesimo soggetto è mutato da un altro. in quanto é un altro: eom'è attivo il principio seconde il quale un soggetto muove un altro, in quanto è un altro.

Ma cosí siam venuti a porre la potenza, tanto in quello che patisce o riceve, quanto noli'altro che dà il moto ed agisce. Or questo pure è comuna nell'umano linguaggio; poichè anzi, prima di considerare la potenza nel soggetto che riceve. la eonosciamo in noi stessi, in quanto sentiamo di pot*i fare qualche cosa che forse non facciamo ancora: e questa non é potenza ch? riceva, ma è potenza che dà, e clie è principio seconde il quale un soggetto muta o muove

un altro, in quanto è altro. In quanto è altro dal movente: e perché deve distinguersi, almeno come parte diversa; e perche deve essere contrariamente disposto, senza di che non ci sarebbe cagione che l'uno fosse attivo e l'altro passivo. Cosí dunque ci è nota la potenza attiva, forse prima della passiva. Ma subito l'una all'altra ci conduce: che non potrebbe darsi il principio del moto in altro distinto, se non fosse questo secondo capace di ricevere il moto. Non è cosí immediata la relazione, che non si possa pensar l'uno senza che l'altro sia pensato insieme esplicitamente; ma la connessione è cosí necessaria e stretta che subito dall'un concetto e l'altro sorge.

E forse con più accurata attenzione, troveremmo pure che alla stessa potenza attiva nel medesimo soggetto (parliamo delle cose finite), va sempre congiunto alcunchè di passivo; in quanto un operante che non è la sua oporazione dee pur ricevere qualche attualità per passare all'atto dell'operazione emessa. A che si aggiunge nel mondo corporeo la reazione eccitata dall'azione. Ma di questo a noi per ora non importa. Ci è peraltro facile awertire per nostra esperienza che prima d'agire possiamo agiré; e in quanto la facoltà non omette ancora un atto che pud emettere, è imperfetta in confronto a quelle ch'essa è montre in atto è operante. Intendere in atto è meglio ehe poter intendere, e cosí pel resto. Cosí quella potenza attiva di che abbiamo coscienza, unisee in sé qualche parte di potenza passiva; benchè non sotto lo stesso aspetto, ne in ordine allo stesso atto. Ma questo sarà da dichiarare altrove. Ora ci basti accennare, che la conoscenza del mondo esteriore, e l'esperienza di cio che awiene in noi stessi. ugualmente ci conducono a distinguere l'atto come perfezione, la potenza come alcunchè di manchevole e d'imperfetto. Che se qualche potenza dovremo ammettere, la quale dica soltanto virtù e perfezione, dovrà essere puramente attiva, e in nessuna maniera sarà passiva; dovrà finalmente confondersi con

il suo atto, e non soltanto esserne capace; solo in modo equivoco, o per analogia cortamente rimota, converrà nel nome con la potenza passiva.

Con questa prima nozione si connette l'altra che l'atto determina, la potenza priva d'atto è per se stessa indeterminata, e riceve dalPatto, come la perfezione, cosí pure la determinazione. Questo è vero manifestamente, quando un soggetto, che è in potenza, è capace di forme diverse ; come la materia puô essere liquida o aerea, cosa inanime o cosa viva. È vero altresí, quando la potenza non riguarda come proprio atto che un solo modo di perfezione. Resta tuttavia nol soggetto preso da sé l'indeterminazione all'aver l'atto o a non averio; e se non puó essere senza quell'unica forma, è per se indeterminato all'esistere e al non esistere. F/attuazione toglie per se stessa ogni indeterminazione.

• • •

Volgiamo ora gli occhi aile cose dell'universo che ci sta intorno, e la mente a tutto ció che di fatto esiste o puo esistere. Non puo esserci cosa alcuna che non abbia la sua certa determinazione; e non è alcuna che sia priva d'ogni honta o perfezione. Perché se negassimo questa in ogni grado e in ogni modo, distruggercmmo puro ogni ragione essenziale, ogni forma, ogni posto di quella cosa nella scala degli enti. Non possiamo dunque concepire come posta in sè e per sé tra le cose reali (non diciamo che non possa participare l'esistenza d'un composto), una pura potenza. Se esiste, ha certo la determinazione e l'attualità di qualche cosa che è. Nè nell'intelletto, ne tanto mono nella realtà, possiamo ammettere isolata e por se esistente una pura potenza, e indeterminata e priva d'ogni atto e d'ogni perfezione.

Dunque, la conseguenza è manifesta, ogni cosa che è nel l'universo, ossia nell'ambito infinito dolí'essere, o o pura attualità sussistente, o è composta di potenza e d'atto. Sus-

sistente qui sta ad esprimere che la realtà designata è soggetto al quale per sè stesso dobbiamo attribuire l'esistenza e l'attualità: non come alla qualità che compie e fa perfetta una cosa già costituita nella sua natura, o alla forma ricevuta in altro reale principio. Se dobbiain riconoscere in qualche caso che un'attualità si avvera, senza mistura di potenzialità congiunta, quella dunque costituisce il medesimo soggetto che esiste; e in questo modo la pura perfezione, in quell'ordine almeno o in quella ragion formale seconde la quale intendiamo la perfezione, essa medesima è sussistente.

Non è questa certo la comune condizione delle cose. Tutte quelle che stanno dinanzi a noi, hanno la forma ricevuta in un soggetto, la perfezione mista a potenza. Tutte le qualità sono disposizioni aggiunte alla sostanza, e le sostanze medesime inchiudono la materia, che potrebbe essere disposta e attuata altrimenti. Dunque nessuna di coteste cose è pura attualità, ne pura perfezione; v'è dappertutto l'uno e l'altro principio, uno che determina e attua, l'altro che riceve dal primo la determinazione e l'attualità.

Or queste due ragioni che intendiamo nelle cose, non sono avverate per una sola realtà, che, guardata in diversi modi, all'uno e all'altro concetto risponda, ma sono due realtà distinte. E la necessità di asserir questo talora è manifesta pel fatto, che una delle due parti rimane, montre l'ultra è cambiata: due forme si succedono nella stessa materia, due qualità nello stesso soggetto. Poi dev'essere certa in ogni caso, per l'osservazione che le due opposte ragioni costituiscono in quanto tali l'entità corrispondente. Ora, come sono quelle ragioni opposte tra loro, cosí sono opposte e perd distinte le entità, secondo esse denominate. Non è distinzione operata dalla mente; non è semplice differenza, che venga dal diverso modo di considerare una stessa cosa: anzi è suggerita dull'ente reale, e in questo la dobbiamo riconoscere. A che s'aggiunge, nell'ordine della natura a noi pifi nota, la separability dei due principii.

Principii li diciamo in verità, come quelli dai quali procede, pel loro unirsi e comporsi, quel tutto che rawisiamo in eiascuna cosa del mondo. Perché é detto principio quello da che in quahinque modo altro procede. Procede l'effetto dall'agente, la linea dal termine primo, il giorno dall'aurora, la vendetta dall'ira, la conclusione dalle promesse; o cosí il composto dai componenti. In questi esempi la maniera è seinpre diversa ; oppure rimane uno il concetto di procedere, concetto ch'è preso dal moto a noi più conosciuto d'un corpo dal luogo ove era formo, e die serbando una corta proporzione si applica ad altri casi senza fine moltiplicati. Come dunquo rawisiamo nolle mondane creature peifezioni miste a imperfezioni, e soggetti variamente posti in atto, e sostanze con varíe disposizioni ; cosí dobbiamo riconoseere che sono parti distinte, delle quali l'una si ordina all'ultra, e sono per sè unite come tali che l'una senza l'altra non potrebbe sussistere. Sono distinte, per le opposte ragioni che fanno reale la perfezione o l'atto, e il soggetto o la potenza che n'è capace. Sono ordinate l'una all'altra, percho l'attualità, se non sussiste nella sua purezza, e questo in natura non o mai, con tutta sé domanda e connota un soggetto del quale sia perfezione; d'ultra parto, il soggetto da sè incompiuto e manebevole postula la perfezione dalla quale é capace. Sono per conseguenza veri principii, di lor ragione concorrenti a costituire il composto, che dalla loro unione risulta.

Inoltre, perché sono principii, non per via di efficienza, per la quale l'cffetto o posto fuori della sua cagione, né per filtra estrínsecacausalité,qnal'è la finale, o altra separata; ma per vir di composizione, per la quale i principii convengono a costituire il composto della loro stessa realtà, l'atto e la potenza son detti principii intrinseci.

Finalmente sono principii primi, non da altri costitniti, o nella via di composizione mm da altre realtà provenienti. Tnfatti rispond mo ai concetti più astratti e più semplici, che ulteriormente non si possono risolvere. Di-

ciamo in atto cio che è; in potenza quello a cui manca l'atto: qui si ferma l'analisi.

Cosí trascendendo ogni genere, e rimancndo nella suprema universality che appartiene alia nozione stessa di ente, abbiamo analizzato i più comuni principi dell'idea e della realty. Perche non si puo avere alcuna cosa che sia, senza che in qualche modo sia perfetta, o abbia a suo modo una propria attualità. O tutta la cosa che esiste, è questa medesima attualità: ed c atto puro, ed è sola perfezione, ed essa allora semplicemente sussiste come realtà con tutta sè rispondente alla ragion formale del concetto, che nella astrazione intellettuale la rappresenta. Owero, come sempre awiene in natura, la cosa che esiste non si riduce con tutta la sua realtà alla purezza e alla semplicità di quella ragione, no certamente è tutta potenziale e indeterminata e affatto priva d'ogni perfezione o attualità; e allora necessariamente comprende le due opposte ragioni o i due contrari principii d'un soggetto capace e d'un'attualità che ne riempie la capacita; d'una materia, o quasi materia, per sè indeterminata, e d'una forma che la determina: questi sono i due principii, che la comune filosofía del buon senso connette necessariamente, e si chiamano potenza ed atto.

• « •

Molto importa di attendere che, quando diciamo tutto l'ordine dell'ente (cosí traduciamo l'omne *ens* del testo latino) diviso nella potenza e nell'atto, non dividiamo Puno dall'altro ente, hens! distinguíame i principii di che ogni ente è costituito. Nè asseriamo che assolutamento ambeduo i principii si uniscano in qualsiasi ente: anzi quell'Ente infinito, che incomparabilmente più vale di tutta l'indefinita moltitudine ch'e possibile fuori di Lui, non awera in Sè ambedue i principii, ma la sola perfezione dell'atto. Dunque l'asserzione a questo si riduce, che ogni realtà esistente e possibile, o è atto puro, o si compone di potenza e d'at-

to: nè fuori di questi duc principii v'c altra realtà, ne essi in altri più semplici, o per analisi di mente, o per scissione entitativa, possono ridursi. In questo senso ha scritto TAngelico : *Cum potentia et actus dividant omne ens et omne genus entis* \ E con dire che dividono ogni genere, inanifestamente dimostra che non si tratta di divisioni specifiche o determinanti il genere : chè sarebbero impossibili le stesse ragioni specifiche sotto generi diversi, come ripugna una medesima specie di viventi che sia animale e che sia pianta: ma si tratta di risolvere qualunque ragione genérica ne' suoi principii. Con che di nuovo appare la trascendenza delle due nozioni qui dichiarate : trascendono ogni determinazione dell'ente, e come questo si estendono. Non sono peraltro da connumerare con le prime nozioni trascendenti, delle quali nella prima filosofía si suole trattare (l'uno, il *vero,* il *bene* sono precipui), perche queste sono proprietà dell'ente intero, quelle si verificano nei principii dell'ente. aIIIu perfetta trascendenza manca pure l'essere formali rispetto a qualunque ragione entitativa ; poichè, montre l'uno e il vero e gli altri sommi trascendenti debbonsi proporzionataniente attribuire a qualsiasi realtà, non altrimenti che la stessa ragione di ente; la potenza e l'atto, come opposti, ripugnano l'unoall'altro. Resta in essi la trascendenza, in quanto sono principii in ogni genere, e divagano per tutti i predicamenti, e dei due il migliore tutti li sorpassa.

Sono principii reali nell'ordine delle cose e sono principii logici nell'ordine delle intenzioni intellettuali. V'c tra l'uno ordine e l'altro tal connessione, che se un sussistente fosse in ogni modo atto puro, non potrebbe la sua natura essor posta sotto alcun genere. Perché il genere sempre dee prendersi da un principio potenziale. E' trovato dalla gione,ma non senza real fondamento; e ove questo mancasse del tntto, non resterebbe luogo a quella vera astrazione di concetto universale, che nella stessa maniera è

1 I p. q. ENVI! art. I.

applicata a diversi, o che si divide per differenze estrinseche alia ragione comune. Ne secundo una nota veramente essenziale, quale dev'essere quella a cui si attribuisce Pintenzione di genere, potrebbe essere rappresentato un atto puro, astraendo da altre note, pure essenziali al medesimo, qual'è la differenza specifica. Perché quella pura attualità non converrebbe unívocamente no con altre pure attualità, nè con altri composti. Non con altre pure attualità, che dovrebbero essere nuove ragioni formali totalmente diverse. Non con altri composti, ove la perfezione dell'atto puro sarebbe partecipata, e pero Iontana dalla purezza e dalla semplicità del primo. Ripugna adunque un concetto univoco che essenzialmente rappresenti una pura attualità e altre cose insieme con essa . Perció ripugna l 'universalità. e ogni ragione di genere o di specie, ove non é composizione di potenza e d'atto, e rimane possibile la sola analogia.

Bene è manifesto che in ambedue gli ordini, come si awerano potenza ed atto, cosí si distinguono. Perche prnporzionatamente vi dobbiamo riconoscere l'opposizione: o quella di perfezione affermata e negata, o l'altra dei correlated, che si domandano e si chiamano a vicenda, come il padre non è senza il figlio, Pattivo senza il passivo. Poichè la potenza con tutta se domanda l'atto che la compia e la determini : e l'atto, quale almeno in natura ci si presenta, non per sé stante o da sé sussistente, domanda il soggetto in cui venga di fatto ad esistere, o la potenza che lo riceva, quasi come la conchiglia riceve la perla, e per questa è fatta, e in essa ha la sua bellezza o il pregio. Ma attendu phi legge a prendere le similitudini sotto Paspetto pensato da chi le porta, non in qualunque altro modo che sarebbe falso; v'e analogia, non parità.

Un'osservazione di sovrana importanza ci resta a proporre. Questa è che, se la potenza e l'atto non scernono un ente da un altro. sibbene i principi onde Pente è costituito, con dannosa illusione alcuni poterono essere portati a rap-

presentarli nei loro concetti, come se ciascuno in sè awe-rasse l'intern nozione di ente. Dovrcmo tornare su questa importantissima nota nell'analisi d'altre proposizioni più particolareggiate. Intanto avvertiamo che se un tutto vera-mente ha principii onde sia costituito, non a questi puô ap-plicarsi la denominazione del tutto. Non è nomo il solo corpo, non è nomo la sola anima. Diventa difficile l'applica-zione, quando si salga alie prime nozioni, che in altre più semplici non si possono risolvere. Come potremo denomi-nare, come intendere, i principii dell'ente i Rispondiamo che, se davvero non c'é altro modo di ammettere qualsiasi realtà, se non riputandola ente per se stessa in senso pie-no, dovremo negare che Pente possa avere principii : ogni ente sarà costituito in assoluta semplicita. Ala non è cosí, e Pampia questione che a tal punto si riferisce, necessaria-inente ci tornera, e ineglio sarà chiarita. In modo univer-sale fu trattata da san Tommaso in un articulo delle que-stioni disputate *de Veritate* 1; ove spiega per quale diffe-rente maniera le denominazioni trascendenti, come l'ente, il vero, il bene, debbonsi applicare e all'ente intero e alie parti di esso : a quello considerato assolutamente da sè, a queste considerate in ordine al primo. Ond'è che la po-tenza non puo essere intesa, come non esiste, se non in rap-porte all'atto con cui si compone e al composto che no ri-snlta. E símilmente l'atto, come suol essere atto d'un sog-getto. E come partecipano la ragion di ente, in quanto ne sono costitutivi (e cosi e non altrimenti debbonsi conce-pire), anche partecipano la vorità e la bontà. Ed ecco che queste nozioni in proprio modo convengono a qualunque parziale realtà; la quai cosa non si puo dire delle nozioni di potenza ed atto. Perció quelle non distinguono alcuna roaltà dall'altra; queste sî, e dobbiam dire che dividono Pente. Non perche l'esser atto convenga ad alcune cose esi-stenti, l'esser potenza ed altre; sï perché, salvo il caso, non

1 Q. XXI art. IV ad 4.m

a noi presente nel mondo, d'un atto puro, ogni ente è composto d'un principio attuale e d'uno potenziale; ovvero perché ogni principio delle cose o è atto o è potenza.

Cotesta distinzione abbiamo trovato nelle cose stesse, analizzandone le ragioiii formali; non gia seguendo considerazioni che pendessero dal nostro modo di concepire, nè pure riguardando alie cose in due diversi stati uno di possibility, l'altro di attuale esistenza. Perché nei due diversi stati, la stessissima cosa, o é soltanto pensata, o è costituita nell'ordine dell'universo. Invece noi, seguendo le ragioni essenziali che prescindono dall'essere possibile o reale, abbiamo riconosciuto i due principii, che abbiam nominati, secondo i concetti e le parole di tutti gli uomini, potenza ed atto. Non a buon diritto adunque altri volevano ridurre la distinzione, come sopra accennavamo, a possibility oggettiva e realtà esistente. Queste sono due maniere di prendere la stessa cosa; potenza ed atto sono invece opposti principii, onde l'ente risulta, e che per la loro opposizione, in qualunque ordine, o d'intelletto o di cose, debbono essere distinte. Vuol dire che in quel modo che sono, e come sono apprese o nominate, é necessario negare che l'una sia l'altra.

Altri dicevano che non possiamo affermare la composizione di potenza e d'atto in ogni ente, perché al piú questa ci è nota nel genere corporeo, il solo a noi presente. Rispondiamo che, se mai quella composizione non sale oltre i corpi, ne seguirá o che di liberi spiriti uno solo esistc, o che tutti sono atti puri, distinguendosi forse per diverse ragioni formali. Se mai è cosí (vedremo che non è), rimane vero che ogni soggetto, o è atto scmplice o è composto di potenza e d'atto.

Non ci tratterremo a mostrare che la dottrina qui dichiarata è dell'Angelico Maestro: appare dalle poche parole, ma chiarissime, che ne abbiam recate; apparirà dalle applicazioni che doi concetti esposti dovremo fare per le

seguenti proposizioni; sarà pure manifesto a chi legge il commento dell'Aquinate al V e al IX libro della Metafísica dJAristotele.

E perché la serie di queste tesi è incominciata cou nozioni e aiïermazioni di massima universalité, è chiaro che toccano le cime della metafísica, ossia della scienza dell'ente; e percio hanno stretto e necessario rapporto con la scienza che riguarda Iddio. Non è ozioso sottigliezza; è un operoso preparar la via alla miglior concezione che l'intelletto umano possa formarsi dell'Assoluto e dei Necessario e dell'Infinito. E questo pure andando innanzi parra manifesto.

Intanto voglia notare il benigno lettore che qui, nello svolgere questa prima delle tesi proposte, c'è stato appena da argumentare, ma fu necessario invece trattenersi in sottili analisi di concetti e di nozioni. Cos! deve accadere incominciando; chè in tanto poi le enunciazioni avranno verita e certezza, in quanto il predicate sarà ed apparirà contenuto nella ragione del soggetto. Percio importa aver bene assegnato la propria nozione di questi due termini. E noti ancora che non siamo partiti da nozioni pellegrine e singolari; anzi dalle più owie e più comuni. Perche ogni più alta metafísica deve prender le mosse dai concetti che la natura a tutti suggerisce, e la più certa filosofía è quella che si fonda nel senso comune [1]. E cosí procedcttero Aristotele e s. Tommaso, i quali assnmono da principio volgarissimo verita; poi con pochi colpi d'ala robusta si elevano alie più sublimi e più riposte speculazioni.

1 Vedi I'operetta eccellente del p. Garriooü Lagrange O. P.: *Le sens* commun, *la philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques.* Paria, Beauchesne, 1909.

CAPO H.

ATTO PER SÈ INFINITO

E POrE.nZA ¡-IMITATRICE

Th. ÏI. *Actus, utpote perfectio* non *limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde* »n *quo ordine actus est purus,* tn *eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ao multiplex in veram incidit cum potentia compositionem.*

SowMario: Asserzioni rispondenti ni concetti dichiarnti. — Primi atti a noi noti, le uperaziuni, poi le forme. — Astrazione dalle cose sensibili. — Forme pure nel pensiero e nella realtà. — Forme ricevute in suggetto. — Le prime non sono limitate nè moltiplieate. — Le nitre si. — Dottrina dell'Angelico, — e sua nozione dell'infinito nell'ntto e nella potenzn. — Cinque massimi ingegni in questo concordi.

Abbiamo detto, dichiarando la prima tesi, trattarsi in essa di concetti da far lucidi ed esatti, piuttosto chc di alcuna asserzione da dimostrare. Ora invece veniamo ad importanti e forse non comuni affermazioni, lo quali fanno vieppiù manifesta la portata delle nozioni procedenti. Non comuni, abbiam detto. Ma forse cio non è vero, se non in parte: chè senza forma scientiiica spontaneamente sono ammesse dal senso comune e informano il volgare linguaggio; poi avviene che alcuni, per rillessione su qualche conseguenza o su qualche applicazione, si atterriscano, e neghino di consentire a cosí ampia dottrina, trascendente ogni genere, come lo trascendono i concetti proposti. Che se guardassero a questi nella semplicita di lor formale ragione, dovrebbero riconoscere la verità delle asserzioni contenute nolle nozioni medesime; anzi si accorgerebbero di avervi già dato la prima istintiva adesione, seguendo il moto dell'intelletto.

Perché, c vero, i semi della scienza, ossia i germi noi quali virtualmente è contenuta la verità e la certezza di

tutte le aiïermazioni, aile quaii noi possiamo arrivarc, sono quei sommi principii, ai quali la mente da il necessario assenso, appenu ne ha percepiti i termini. Ala appunto perche tali principii enunciano le reiazioni dei loro termini, in questi medesimi, dai quali dipendono, debbono avere la prima ragione delle loro nécessita. E cosi noi arriviamo ai primo fondamento, ossia logico ossia entitativo, della verità dei giudizi. Sorgono naturalmente nell'intelletto le prime immagini inteliettuali e le prime nozioni, conformi al-l'ente reale che prima apprendiamo, e certo dipendenti dai primo Ente, ch'è ragione e causa sovrana di tutto ció che è fuori di Lui. Egli è assolutamcnte necessario in Sè stesso; da Lui deriva la nécessita delle ragioni essenziali, e dei concetti percio sorgenti in qualunque mente linita, e dei giudizi quindi derivati nel nostro intelletto. Cosi ontologicamente procede la cosa ; ma lógicamente, non saliamo subito tant'alto, e bastano a determinare gli assiomi per noi evidenti, la necessaria connessione dei termini, la naturale determinazione dei nostri concetti, la coscienza di non poter noi dissentire, se non fingendo parole incocrenti. Nel che appare, se vuolsi, la natura del nostro stesso intelletto, non contraria certo alia ragion di ente universale, ch'esso medesimo partecipa, e che è l'oggetto adequate della sua operazione.

Or diciamo che nella stessa maniera dai concetti prima dichiarati di potenza e d'atto scguono le asserzioni qui enunciate, che sono tre :

L'atto, come perfezione, non è limitato sc non per la potenza che *è* capacita di perfezione.

Se in un certo ordine qualche atto è puro, seconde quell'ordine l'atto è illimitato e unico.

Se l'atto è molteplicc e linito, certo cade in reale composizione con la potenza corrispondente.

Owero le due ultime possono enunciarse cosí :

Un atto puro nel suo ordine è illimitato.

Un atto puro nel suo ordine è unico.

Ne segue che limitazione e moltiplicazione provengono dalla potenza con la quale l'atto venga in reale coinposizione.

Ancora, siamo in una massima astrazione e in altissima universalité. Oseremo noi di formulare asserzioni cosí astratte ed ampie, senza tema d'inganno? E non dovremo piuttosto contentare! di affermar quello che nelle cose sensibili l'esperienza ci dimostraî

L'esperienza sensitiva senza dubbio ci è necessaria. Essa ci presenta i primi oggetti a noi conoscibili; da essa partiremo noi, per elevarci a qualunque conoscenza. Ma pur nelle cose sentite la mente apprende ció che è intelligibile; or sono intelligibili aleone ragioni che astraggono dalla materia, e anche fuor di essa si estendono: tai è in primo luogo la ragion di ente. Certo il modo di essere che noi apprenderemo con la prima e più naturale conoscenza, sarà il modo proprio delle cose materiali a noi presenti. Ma potremo, anzi dovremo, astrarre da cotesto modo, nel considerar le ragioni che sorpassano la materia; è, riflettendo, riconosceremo che cosa sia formale nelle ragioni più astratte, e quale determinazione ad esse si aggiunga pel concretarsi nella natura corporea. Cotesta determinazione non c'impedirá di affermar quello che da essa prescinde.

Ne prescindono certo le nozioni di potenza e d'atto; chè la perfezione non è legata al genere corporeo, ove piuttosto ù diminuita; ne la capacita di perfezione è ristretta alla potenza materiale, poichè noi stessi, in quanto siamo intellettivi, andiamo acquistaudo cio che prima non avevamo. Ragioneremo adunque intorno a queste astrattissime nozioni, in guisa da non lasciarci restringere nella concrezione materiale, o nella propria determinazione di quelle cose che prima per natura ci sono presenti. E ci guarderemo dal giudicare che sia necessario alla ragione universale quello che invece le è contingente, e che le conviene pel proprio modo di certe applicazioni.

La quale è molto frequente cagione d'inganno. Quel che conviene agli atti, aile forme, che noi abbiamo soft'occido, o di che abbiamo immediata percezione, siamo inclinati ad affermare in qualunque maniera di forme. E perché, quai che ne sia la ragione, le forme da noi conosciute nella natura corporea tutte sono limitate nella loro stessa formalità di perfezione, e spesso capaci d'aumento, e sono insieme indefinitamente moltiplicabili, veniamo nel giudizio che la limitazione e la moltiplicazione convengano aile forme per se stesse, e che l'atto nella perfezione che importa sia da sè tanto e non più. Ma si attendu che in tutto quest'ordine a noi presente l'atto non è mai puro : ha da sè o ha da altro principio gli attributi che gli convengonoî

E si veda come noi lo conccpiamo. La prima nozione di atto per noi è viva e vera nelle operazioni che noi stessi emettiamo. Già dobbiamo fare un passo, trasferendoci, non con lo stesso concetto, si motándolo in altro analogo, agli atti formali, ond'è determinato il principio primo dell'operazione, nel quai senso l'anima fu detta atto primo del vivente. Sara necessario non solo un lungo passo, ma un volo, per salire ad atti sussistenti, com'è, in quanto la sappiamo indipendente dalla materia, l'anima umana, e meglio sono gli spiriti liberi. E sollevandoci in un aere infinitamente sublime, trovcremo l'Atto purissimo, Iddio.

Or se prescindiamo dalle determinazioni d'una certa natura e non badiamo al modo che le è proprio, dovremo attribuire ali'atto considerato per se stesso quello che nella sua ragione formalmente è contenuto. Qualunque cosa fuor di questo gli volessimo attribuire, la prendercmino altrove, da un principio estraneo, forse contrario, certo accidentale a quella prima ragione. Dunque non gli converrebbe per sè, e formalmente erreremmo, se pensassimo che da sè avesse quel che gli vien da altra ragione che non è la sua. E' la dottrina esposta da Boezio nel suo lavoro *de Hebdomadibus,* e ampiamente commentata c spesso ripetuta da S.

Tommaso : *Id quod est, potest aliquid habere praeter quam quod ipsum est; ipsum esse nihil habet admixtam.* Di che l'Angelico assegna questu ragione: *Circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem, quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam sicut; humanitas et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto* x.

* » ♦

Questo sombra di tutta evidenza, montre qualsiasi forma è nominata e considerata astrattainente nella sua purezza. Ma che sarà, quando sia invece concreta e mista ad altriprincipii? A cagione di questi principii diversi, ¡l sussistente concreto avrà altri attributi, i quali per la ragion formale prima considerata non gli spettcrebbero ; questi certo non ha a cagione di quella pura forma, che dice se stessa e non altro.

Or che sarebbe, se la stessa forma fosse il soggetto sussistente? Se non fosse inórente a un soggetto, ove possano accogliersi altre forme o convenire altre propriété; bensi essa medesima fosse tutta la ragione degli attributi che nel sussistente, per ossa sola costituito, si potessero riconoscere ?

Pare manifestó che di quel soggetto in realtà sussistente dovremmo dire lo stesso affatto che prima dicevamo delle forme astratte idealmente. Se l'umanità sussistesse nella pura ragione di umanità, escluderebbe le particolari determinazioni, per le quali gli uomini sono dell'uno o del-

1 In librum *Boetii de Hebdomadibus,* lect. II. Inter opuse. S. Th. LXII.

l'aitro sesso, o hianchi in Europa, gialli in Asia, neri in Africa, dotti owero ignoranti, santi owero ingiusti. Che se a questo, alcuno grida : impossibile !, ricordiamo che siamo partiti da un'ipotesi assurda ; questa era che l'umanità, inchiudente la materia, sussista come pura forma ; e, *posito impossibili, omne impossibile sequitur.*

Ma quelle ch'è assurdo per l'umanità, corne per tutte le essenze che inchiudono materia, e cosí per gli antichi universali platonici (chiunque gli abbia finti), non è certo da dire assurdo per altre ragioni formali, nelle quali nulla s'inchinda di materiale. E allora rirnane libera la ragion di atto o di perfezione. Intorno a questo come ragioneremo, o che cosa ne dovremo affermare, che cosa converrà negare?

Ne dovremo affermare quello che spetta alla sua pura ragione formale, o con essa per formale nécessité si connette: ne dovremo negare tutto cio che alla medesima è estranco. Nell'ordine intellettuale questo riluce di tutta evidenza. Nel concetto di sapienza non entra se non la perfezione della sapienza ; e nulla pub entrare che a questa per se stessa nojrappartenga, non per esempio la forza esecutrice dell'ordinc concepito. Nell'ordinc della reale esistenza dovremo discorrere proporzionatamente. La questione sarà di supere se una sostanza potré sussistere seconde quolla pura ragion formule. Mu, se per qualunque viu, o di notizia storica, o di ragionamento, saprcmo che pub essore e che b, la sussistenza puramente costituita serondo quolla data ragion formale, o non dovré aver nulla fuori di cib ch'essa importa, o tutto ció che in essa dovremo riconoscere, apparterré realmente alia prima e sostanziale attualità, che forse noi per inadeguati concetti non bene intendevamo fm da principio. Così non pub sussistere una pura sapienza, a cui non vada insieme l'amore del bene conosciuto. o il concepirla senza quest'amore è un'astrazione difettiva in confronto alla realtà. Ma il medesimo

amore per nécessita di connessione entitativa, fondata nolle stesse ragioni formali, più une in sé che prima non apparisse alia nostra mente, è perfezione, o conseguente la sapienza, o identificata con la medesima. E vieppiù certo dev'esserci, che a quella sostanza, la quale supponiamo sussistere nella purezza d'una ragione formale, nulla potrà competere, o che da questa non risulti, o che ad essa si opponga, nè che in alcuna guisa la diminuisea.

Altro diremo, se la formale perfezione non sussista in sé o nella sua semplicità, ma sia ricevuta invece in un soggetto, o in una realtà soggettiva, che di quella perfezione sia capace, e peró le si opponga come potenza ad atto. Allora non più sussiste l'atto o la perfezione formale; sibbene il composto della forma con un principio diverso ed opposto. Opposto, senza dubbio, come il passivo all'attivo, come quel che riceve a quel che dà, come quello che non è a quel che è. E allora pel composto non sara da ragionar soltanto secondo la pura ragion della forma che lo determina; bensí secondo che importa Fuño e l'altro principio e la loro composizione. Non solo potra awenire che nello stesso soggetto altri atti s'incontrino a portare propriété disparate se non contrarie, come awiene che la stessa neve sia bianca e sia fredda; ma l'atto medesimo che principalmente si considera, sara adattato al modo del soggetto, come tutto ció che in altro è. ricevuto, e non potra più importare tutta la perfezione che la sua ragione astratta iniporterebbe, ma solo diminuita e partecipata. Cosí ognuno intende che, dicendo sapienza, non è posto alcun limite alia perfezione che viene sotto quel nome; se invece diciamo sapiente, non v'c ragione alcuna di dire che in esso è tutta la possibile sapienza. Anzi ne avrà qualche definita misura, secondo che il medesimo soggetto n'è capace, sotto l'influsso delle cause che l'hanno condotto a quella partecipazione. Perche si puo concepire costituito per sè stesso alcunchè di semplice, in quanto o nel suo concetto, o forse

anche nella realè esistenza, importi intrinseca nécessité. Ma ncl composto v'è potentialité del soggetto alla perfezione. e delle parti alla loro unione o alla forma del tutto. Dunque dipende da qualche agente o cagione esterna. E secondo la virtù dalla medesima esercitata, sarà pur la misara della perfezione prodotta nel soggetto che n'è capace; come è manifesto che il fuoco più o meno intenso produce diverso calore, e che un sommo artista puô metiere più o meno di finitezza nell'opera sua.

Tuttavia, perche altri di qui non venga a fallaci conseguenze, questa considerazione dell'agente, che varrà per sapere a quale dei suoi possibili effetti esso voglia determinarsi, o sia da cause accidentali determinato, entra qui solo indirettamente. Perché la causa efficiente rimane estrinseca all'effetto prodotto. Invece le propriété di questo devono avere l'intima ragione nei principii che lo costituiscono. I quali sono, come fu dichiarato nella prima tesi, potenza ed atto. Di quanto v'è di perfezione, ragion formale è l'atto. 3Ea non dallo stesso proviene alcunchè di quello che è estraneo alla sua ragione. Ora è estranea ad un atto la limitazione della perfezione che esso importa per se medesimo, e che non sarebbe diminuita, nè intellettualmente, se quell'atto fosse considerato nella sua purezza. nè nella reale entité, se secondo quella pura ragion formale sussistesse. Dunque la limitazione viene da un principio estraneo all'atto, ma non cosí che al medesimo non si riferisca; dovrà anzi riferirvisi per intrinseca proporziono e anche, per limitarlo, con qualche opposizione. Tal è il principio potenziale, che con tutta la sua entité si porta ail'atto, e al medesimo è opposto, come privo per sè della perfezione che l'altro dice, ed è nato a riceverlo: ma Jo riceve secondo il suo modo, e secondo la capacité, e secondo che fu sottopôsto all'influenza della cagione che lo condiisse alla partecipazione dell'atto medesimo. Ond'è che questo agente è certo cagione estrinseca dell'effetto che ne

risulta ; ma nell'elTetto medesimo è ragione formale di perfezione l'atto ottenuto; cagione intrinseca che sia tanto e non più, è la potenza o il soggetto che lo ha conseguíto. Cosí non ha limite in ragion di sapienza la forma che sussista come pura sapienza. Ognuno intende che a chi come tale ci si présentasse, e vi potessimo ravvisare un difetto di sapienza, diremmo con certezza : dunque non sei tu la sapienza. Ma senza meraviglia aspettianio che sia manchevole un sapiente; che il soggetto partecipa, e non ha la pionezza dell'attualità in se ricevuta.

« « «

Ad altri questo non pare, e domandano : Se una perfezione limitata e deficiente non è assurda, perché non puo essere tanta e non più da so stossa? Anzi, dicono, se esiste diminuita, tale c nella sua medesima entité, e non per quella del sao soggetto che si suppone realmente distinto. E come conviene assegnar la ragione di quel che è, non di quello che non è; cosí noi cercheremo qual cagione debba assegnarsi all'esistenza d'una data perfozione; che poi non sia di più, e non ¿ibbia tutto il pensabile nella sua linea, si avvera senz'altra causa, appunto perché del non essere non v'é causa. Sopratutto par manifesto che puo piacere a Dio di croare uno spirito di tanto intelletto e non più alto, senza bisogno che la perfozione creata abbia altronde la sua limitazione. Perché Dio non puo farlo?

A quest'ultimo rispondiamo che mal posta e ingannevole è la questione. Dio puo tutto quello che é possibile. E se vedessimo la potenza di Lui, nella stossa vedremmo pure quel che é possibile: ma non formalmente la potenza come tale é ragione della assoluta possibilité, sí l'Essonza infinita, e ¡l primo Intelletto. Dunque non chiederemo che cosa possa Tddio che puo tutto: ma cercheremo so alcona cosa entra in questo tutto, o se invece é chimera male composta da una mente, seguace della fantasia, e quindi condotta a

comporre talora note che si distruggono, benchè, nella indistinta rappresentazione di ció che contengono, quella contrarietà non le sia manifesta. Ora nell'atto puro, e insieme nella sua stessa ragione limitato, è appunto cotale contrariety: perché nel pensarlo puro, ossia sussistente secondo la semplicité della sua ragion formale, poniamo tutta la porfezion di cotesta forma lita, chè altro non è inchiuso in quel concetto; dicendo che c limitato, la neghiamo.

L'illusione per la quale immaginiamo un atto per sè limitato, viene dal veder le forme a noi prima presentí nella natura corporea finite certo e moltiplicate; e dalla tendenza a concepirle, come se per sè sussistessero e da sè dovessero aver tanta niisura, quanto hanno di perfezione. Non abbastanza le consideriamo nella loro intrinseca proporzione alia materia o al soggetto che informano. Ecco, il soggetto è principio di ostensione in parti; le parti si possono dividere; la divisione produce moltiplicità. Abbiamo cosí moltiplicati gl'individui uguahnente informati. Era forse questo contennto nella propria ragion della forma? Anzi questa, come è una nel suo concetto, cosí resterebbe una nella realtà corrispondente. E se pensiamo che alcuna cosa esista, precisamente in quanto essa è costituita da quella forma, o in quanto avvera quella ragion formale, *com questa è una, cosí è una quella sussistenza; e qualunque entité si pensi costituita da quella forma, con essa si identifica e rimane una. La moltiplicità viene adunque di fuori, dalla potenza ricevitrice dell'atto, la quale, se è radice di ostensione, con cio stesso dé luogo alla divisione; e se non è, come partecipa l'atto o non lo riceve nella sua picnezza, nè come tale lo fa sussistere, in nessuna guisa impedisce che la medesima perfezione da altri soggetti sia pnrtccipata.

Per intendor questo, non conviene che noi concepiamo ciascuna forma corporea, o ciascuna qualité spirituale, corne se fosse per sè costituita nella sua entité, indipenden-

tómente dall'altro principio; chè male allora ce la rappresentiamo come un ente posto in se stesso, e da sè determinato al proprio grado di perfezione. Invece l'atto, che informa un soggetto, dall'inerire ad esso e dal comporsi con esso prende l'intrinseca maniera di essere, che come a principio d'un ente gli compete, e dalla stessa cagione ha il suo modo e la sua misara.

Tutt'altro avviene quando l'atto è nato a sussistere per sè medesimo. Allora esiste come atto di tal ragione, non come partecipato da questo o da quel soggetto ; e pero è impossibile che di cotesta ragione alcuna parte gli manchi. Di nuovo, esiste in quanto awera nella realtà quella ragion formale. Dunque secondo questa medesima ragione non si puo distinguere uno da un altro ; e qualunque soggetto cosí sussista, con quel primo s'identifica. E vuol dire che necessariamente è unico.

Ne segue che dovunque dobbiam riconoscere atti limitati o perfezioni che non awerano tutto cié che nella loro ragione astratta è contenuto, non puo esserci semplicità di forma, ma v'è cortamente composizione d'atto e di potenza.

0 • •

Troppo sarebbe pellegrino nella dottrina dell'Aquinate colui pel quale fosse necessario dichiarare che l'esposta dottrina è attinta alla sua fonte. Perpetuamente egli ripete che, se la bianchezza sussistesse, sarebbe illimitata ed unica ; che la materia, radice della quantité, è l'unica cagione del potersi moltiplicare le forme corporee ; che soltanto per l'intrinseco ordine al corpo che deve awivare è pure multiplicabile l'anima umana; che, posta la pura spiritualité degli angeli, è impossibile pensarne due della medesima ragione ossenziale; che non puo in essi sussistere la facoltà intellettiva, ma deve essere perfezione distinta d'un soggetto sostanziale, perché altrimenti sarebbe intelletto unico e infinito, cioè non altro che Dio. Son questi punti notissi-

mi nella dottrina di S. Tommaso, pei quali egli non dé mai altro argomcnto fuor di quello ch'egli stesso compendia nelle parole : *Quaecumque forma, quantumvis materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una'.*

E al contrario la moltiplicité proviene dall'essere un atto, unico per sè com'è una la sua ragione formale, ricevuto in un soggetto distinto : *Non enim potest esse pluralitas alicuius naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum est absolutum et aliud alteri coniunctum, vel utrumque in diversis receptum*[*] E ogni conoscitore dell'Angelico sa come potremmo moltiplicar senza fine cotali testimonialize; evidenti nella tesi ch'enunciano, evidentissime per le moite conclusioni, alie quali in ogni parte della metafísica si estendono.

Cosí principalmente dobbiamo intendere quello che s. Tommaso c'insegna, rispetto alie opposte infinita della forma e della materia. Perché l'una e l'altra, se è considerata da sè, puo dirsi infinita; ma ciascuna a suo modo. Che la materia è indefinita, in quanto è capace di atti diversi, e, secondo che è soggetta ali'uno o all'altro agente, è determinata e definita all'una o all'altra forma. Ond'è che per la materia l'infinité essenzialmente è potenziale, è indeterminata, è imperfezione. La forma per sè stessa dice atto e perfezione; e puo dirsi infinita, se dice ordine a un soggetto, in quanto di sua ragione puo essere ricevuta indefinitamente in altre ed altre entité recettive, senza per questo esaurirsi mai. Ma in quanto in certa materia è ricevuta, perde quella infinité, che apparteneva alla sua astratta ragione, e cosí per forza della materia è finita. Se poi non è taie forma, che possa essere ricevuta in alcun soggetto, non è per questo indeterminata e priva, com'è il soggetto senza la sua forma; anzi è determinatissima nella

i *De epir. creat,* art. VIII.

a In 1 *Sent.* D. X'LIII q. I art. II.

sua attualità, e resta intera nella sua perfezione, senza patire quella diminuzione o restrizione che viene dal principio potenziale e recettivo. Percio l'infinita della materia non e altro che indeterminazione, ed è imperfetta; l'infinita della forma, se non c tolta dalla recezione soggettiva, è perfezione di atto, che non ha per se e non riceve da altro principio, diminuzione e limitazione alia sua ragion formale. Invano poi altri direbbe che la riceve dalla causa efficiente; perché questa suppone e non costituisce le intrinseche ragioni dell'effetto, al quale rimane estrinseca. E invano direbbe che conviene assegnar la cagione di quel che è, non di quello che non è, e perô dell'essere un atto con certa misura, non del più, che forse gli manca : perché se Tintera perfezione d'una forma è inchiusa nella ragione di questa forma, cou cio stesso che la forma esiste, o improdotta o prodotta, tutta la sua perfezione necessariamente esiste, e non senza contraddizione sarebbe negata.

Ne seguirá forse che ogni atto non ricevuto in potenza distinta sia assolutamente infinito? Rispondiamo, che se la semplicità fosse assoluta e niuna affatto la composizione con un principio potenziale, l'atto sarebbe dei tutto purissimo, e assoluta pure sarebbe l'infinita della perfezione. Ma bene pud awenire che l'attualità sia di certo ordine, nel quale percio esclude la composizione con la potenza e la diminuzione dell'essere; non sia piena in ogni ordine, e rispetto ad una attualità superiore abbia ragione di principio potenziale. Per tal maniera uno spirito puo aver limite nella sua perfezione intellettuale, benché escinda quella potenzialità che consiste nella materia. Più determinatamente di questo ragioneremo nella tesi che riguarda gli Angeli.

Tntanto ci giovi osservare corne nell'esposta dottrina della forma, se come tale sussiste, per se illimitata ed unica, convengono quattro geni sovrani dell'umanità, sopra i quali non vediamo chi sia possibile nominare, e sono

Platone, Aristotele, sant'Agostino, san Tommaso. E a questi ci sai'à lecito aggiungere Dante Alighieri, non malcontento di venir quinto fra cotanto senno. Perche è platónico l'insegnamento che non puo essore diminuita quella perfezione la quale sussiste seconde la semplice ragione della sua forma. 11 quale concetto lu male esteso dai discepoli di Platone aile forme che non possono concepirsi senza materia; onde viene l'assurdita di pensar sussistente e pura una ragione essenziale, ov'è inclusa la potenzialità materiale, e perô la composizione. Gli universal! platonici estesi aile nature generiche o specifiche dei corpi involvono contraddizione, ne furono probabilmente pensati mai da quel nobilissimo filosofo. Ma applicati ad altro più astratte ragioni, più sublimi e immateriali, certo possono e debbono intendersi, bouché per avventura (vedremo più tardi) abbiano tutti da unificarsi nell'infinita attualità dell'Essere primo. Non cessa per questo di essere formalmente vera l'asserzione platónica, che, se una perfezione è diminuita in confronto alla sua assoluta ragione, certo non è prima e semplice, ma dipendente e composta. Or che altro disse Aristotele, quando insegnô che il primo in ogni ordine è cagione degli altri partecipanti la perfezione di quell'ordine medesimo: E che altro importa quel suo detto che prima d'ogni potenza condotta ad avere un 'attualità deve porsi assolutamente l'Atto puro ed immisto ? Si riduce tutto questo all'idea prima esposta dell'uno perfetto e imparticipato. Cosi la dottrina di que' due è raccolta nel XV capitolo del TI *Contra Gentes,* e i due sono ricordati insieme là dove l'Angelico prova che tutte le cose vengono da un Primo, non altro veramente da quell'Uno, che riconosceva la scuola neoplatonica d'Alessandria. E l'Aquinate conchiude: *Cnde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dixit quod id quod est maxime ens et maxime, verum est causa omnis entis et omnis veri* (I p. q. XLIV, art. I).

Ála con quei grandi geni di Grecia stanno pure i due sommi geni della Cristianità, Agostino e Tommaso. 11 primo più si compiaceva nei voli platonici, e tutta la lode ch'egli accorda al potere dell'umano ingegno va riferita a Platone e a' suoi seguaci; come principalmente appare nel 1. VIH *de Civitate Dei.* E più che il resto, egli Ioda quello che nell'Accadenda fu detto intorno alie ragioni divine, dalle quali pende i'universo; ed è verità strettamente connessa, come in quella Scuola s'intendeva, con la teoría degli esemplari universali. Il secondo più s'atteneva al positivo e sicuro método d'Aristotele; e, plaudendo ai detti di lui che or ora abbiam riferiti, più ancora dello Stagirita spesso insisteva sulle conseguenze e sulle applicazioni, ond'è piena la metafísica dell'Aquinate.

E in questo punto dell'atto che, se puro in se stesso sussiste, rimane unico, come nella massima parte delle questioni filosofiche, è seguace dell'Angelico il grande Alighieri, si dove espone l'ordine della creazione, nelle forme superiori non moltiplicate, al contrario di quelle che sono nella materia 1; si ancora e più chiaramente, ove parla della diversità degli angelici spiriti; e dopo di avere affermato che il numero loro più che il doppiar degli scacchi s'immilla, assicura che la luce divina, onde quella moltitudine è tutta irradiata

per tanti modi in essa si recepe,
quanti son g]i splendori in che s'appaia.
Onde, perocchè all'atto che concepe
segue l'affetto, d'amor la dolcezza
diversamente in essa ferve o tepe;

sicchè vide poi intorno all'Augusta del cielo

... più di mille angeli festanti,
ciascun distinto o di fulgore e d'arte

i Parodiso, olla tine del canto II e a metá del XIII.
z *Paradiso,* c. XXIX, 136-141; c. XXXI, 131-132.

Con questo veramente abbiaiii prevenuto alcune asserzioni, ehe esplicitamente son poste nolle tesi seguenti; ma fu spontaneo il correre del pensiero a conclusioni immediate dei posti principii ; e dei resto potremo con maggior brevità dichiarare le affermazioni che poi verranno.

capo in.

ESSENZA ED ESSERE

ATTO E POTENZA NEL SUPREMO ORDINE

Th. III. *Quapropter* tn *absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta, quae ipsum esse participant, natutam habent qua esso coarclaiur, ac, tamquam distinctis rcalder prrncipits, essentia et esse constant.*

Th. IV. *Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur; nec tamen prorsus aequivocc, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionaldatis.*

SomMARIO: I principii della potenza e dell'atto devono applicarsi alia nuzione prima dell'ente. — Come altri da concetto diverso truggano opposto giudizio. — Se vi sia creatura semplice. — Contingenza delle cose. — L'essere non dice solo luciea veritù. — E' reale perfezione c costituisce la divina Es enza. — Si compone con le essenze finite. — L'ente è comuna a Dio ed aile creature per analogia. — La quale appare multo più vera e profunda, data la reale composizione degli enta. —E l'univocità, fondata nella semplicità delle cose, è mono chiaramente opposta al panteísmo.

Non sembra che all'esposta dottrina, dell'atto e della potenza; dell'atto che, se sussiste seconde la sua ragione astratta, rimane unico e illimitato; della potenza, che, venendo a comporsi con l'atto, è ad esso ragione intrinseca di limitazione e di moltiplicabilità; non sembra, dieiamo, che a cotesta dottrina presa nella sua universalité altri possa ragionevolinente contraddire; di essa senza dubbio è tutta penetrata e piena la metafísica di s. Tommaso. Ma v'è fra le altre, anzi è prima per awentura, una applicazionc, che fa paura a molti, si clic ne rifuggono a tutto potete, e, piuttosto che consentirvi, negano il principio dal quale sembra discendere. Alludiamo all'atto dell'esistenza, per la quale ogni realtà è costituita luori della mente e

fuori delle sue cagioni noli'ordine delle cose mondane; e alia quale si oppone, come potenza che determina e multiplica l'essere, l'essenza o la natura, per cui ogni cosa è queda che è e da ogni ultra formalmente si distingue.

1/Angelico Lottore non dubita di ragionare intorno ali'atto di essere e ali'essenza che lo riceve, secundo i principii dell'atto e della potenza; non dubita di dire che in tanto l'essere puó concepirsi diminuito dall'indefinita, ampiezza della sua attualità, in quanto è limitato per la realtà potenziale della natura per esso posta in atto ; che, se fosse semplice e senza entrare in composizione sussistesse, sarebbe unico e infinito, secondo quel principio che ogni forma semplice, o nell'intelletto o nelle cose, rimane per sè unica e illimitata; che fra tutte le perfezioni la prima è l'essere, rispetto al quale ogni determinata ragione è inferiore ed è in potenza, e percio cliiede di aver l'esistenza come atto distinto e come ultima perfezione. Per conseguenza in quest'ordine assoluto dell'essere vale più che mai la nécessita di porre un primo semplicissimo; e, fuor di quello, ogni cosa esistente dee parteciparne l'atto, onde viene dappertutto necessaria la composizione del soggetto partecipante con l'essere partecipato; solo cosí e non altrimenti è intelligibile ed è possibile ed è reale la distinzione delle cose nell'universo. Questo perpetuamente l'Angelico inculca, dalle prime opere giovanili, commentando le *Sentense* di Pietro Lombardo, e scrivendo l'aureo opuscolo *De ente et essentia,* lino all'ultima *Somma,* che la morte gli troncó.

Ragionando adunque secundo i principii stabiliti, dobbiamo dire: Ogni perfezione importa per sè stessa un'attualità, la quale, se da sè sussiste senza mistura d'opposta realtà, rimane unica e infinita nella sua ragione formale; no puo diminuirsi o moltiplicarsi, se non perché viene in composizione con un principio potenziale. Ora l'essere dice da sè perfezione di massima attualità, e d'altra parte si

avvera in tutte le nature dell'universo, limitato e molteplice. Ed è limitato perche non sussiste secondo l'assoluta ragione di *ensere,* ma determinato nolle essenze diverse; le quali ancora, come a noi sono presentí, si moltiplicano senza fine nelle parti divise della materia. Dunque non dall'essere, che per se dice sola attualitó, sibbene dalle essenze limitate nelle loro formali ragioni e con ció limitanti il loro atto; o ancora dalla materia, che vieppiù manifestamente dice potenzialita e divisione e numérica moltiplicitá; e pero dalla composizione dei due principii opposti, che universalmente abbiam chiamati potenza ed atto, e qui determiniamo nei concetti d'essenza e d'essere, dobbiam ripetere la finita di ciascun ente e la indefinita moltiplicazione delle cose che sono.

Non si puó sfuggire alla manifesta applicazione della dottrina riguardante la perfezione e la potenza che n'è capace, svolta nelle due tesi precedenti, se non mutando il concetto dell'attuale esistenza, che l'Angelico assumeva come posto fuori di ogni dubbio: quello vogliam dire che ci presenta Pessere come una reale perfezione: *Hoc quod dico esse, est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet quod actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod actu ponitur... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* Invece altri vogliono riguardarlo come una logica veritù, corrispondente alia congiunzione del predicate con il soggetto; quasi un'affermazione entitativa posta nella realtà delle cose, invece di rimaner soltanto nell'apprensione intellettuale; uno stato della natura che per sè stessa e con la sua entità si oppone alla sola possibilità; senza riconoscere che per l'attuale esistenza s'importi perfezione alcuna distinta dalla perfezione essenziale. Onde viene ad escludersi la reale composizione

i Qq. disp, *de Pot.,* q. VII, art. II ad 9tn.

dell'essenza medesima con ii suo atto d'esistere; sc pure, dicono, non voglia trasferirsi la formale distinzione dei concetti dalla mente alie cose esteriori.

• • «

Ai difensori di quest'ultima sentenza sembra il lor concetto e il lor dire sovrammodo evidente. Di che noi deducíanlo che non solo qualche specioso sofisma debba trarli in inganno, ma il modo di concepire sia taie fin dai primordi da dover quindi necessariamente venire alie loro conclusioni.

Infatti, dicono, non puô concepirsi alcuna cosa posta nell'ordine della realtà, se non in quanto già inchiude l'esistenza. Se dunque consideriamo la natura come per sé reale, vi comprendíame necessariamente l'atto di esistere, ossia questo è importato nel dire che la natura è vera nelle cose, e non è soltanto nella mente. Dunque abbiamo già l'essere; come possiamo esigere composizione e aggiunta d'un'csistenza distinta? Di più, se un principio entitativo fa reale composizione con un altro, conviene certo che ciascuno sia da se qualche cosa. Or non è da sé cosa alcuna se non c da sè; e ripugna il pensare che intrínsecamente sia costituito per una realtà a sé medesimo estrinseca. Dunque ciascun componente ha in sé il proprio atto pel quale esiste realmente, e ripugna che questo se ne distingua. Ancora, se diciamo che la natura, in quanto da sè non dice di essere, è per un atto distinto, e quest'atto le è contingente, viene spontanea l'osservazione che l'esistenza medesima d'ogni creatura nella stessa guisa è contingente: or nessuno vorrà percio ammettere una nuova composizione, che andrebbe all'infinito; dunque è da negare anche la prima; è da dire che la cosa esistente ha in sé la perfezione che prima era solo pensata.

E' tutto falso cotesto? Cortamente no; e sarà bene assegnare la parte che in quel dire si asconde di verita, af-

iinchè più fácilmente sia palese la falsità del resto. E' vero adunque die niuna perfezione è costituita nell'ordine della realtà, se non ha l'atto di essere: udivanio testé l'Angelico, che c'insegnava doversi riguardar l'essere come ultima attualità d'ogni forma. E questo egli ripete in divusi modi: *Ipsum esse est actus ultimus, qui participabitis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat*[1]. Né si puo concepire alcuna forma o alcun atto che veramente import! perfezione, senza pensarlo esistente. E' vero che l'attualità, per cui una cosa é costituita come ente reale, deve essere intrinseca alla medesima, e a far si che una cosa assolutamente sia quella che é, davvero non basterebbe un'estrinseca denominazione. Ammettiamo inoltre che l'esistenza delle cose é contingente non meno della loro essenza, e nulla era prima che la natura fosse in atto, e anche nell'attualità delle cose la contingenza rimane: esistono infatti in maniera che potrebbero non esistere. Dunque non in quel modo chiaramente fallace, che porterebbe a negare la contingenza dell'essere o che davvero condurrebbe a processo infinito, si dee conchiudere dalla contingenza la distinzione della natura dall'atto pel quale è; ma per altra via da quella considerazione verremo a negare la scmplicitá delle sostanze create. Finalmente é vero che l'essere d'una cosa non aggiunge alia stessa una ragion formale tutta nuova, come sogliono le forme aggiungere ai loro soggetti. Perché la potenza capace di diverse perfezioni, non per sé fa manifesta la ragion formale delle medesime: per conoscere l'uinana natura, non conosco la ragion di scienza o di santitá che l'uomo potra avere, no ancor meno il grado che di fatto in quelle perfezioni raggiungerà. Invece ogni natura pienamcnte determina l'essere pel quale sarà costituita in atto. Questo c'insegna in molti luoghi, c con ampia dichiarazione nel II *Contra gentes* al c. LIV, l'Aquinate, dicendo e mostrando come non risulti dalla

i *De Anima,* art. VI ad 2m.

composiziono delPessenza e dell'essere una terza ragione, quale risulta dalla materia e dalla forma (questa non è da uuella determinata), o dal soggetto e dall'accidente. E' quello pure che Aristotele insegno : *idem est homo et hominem esse;* la perfezione dell'umanità ci fa conoscere appieno quale sia l'attualità dell'esistere nell'umana natura.

Queste verità forniscono ad altri l'occasione di giungere a fallaci conclusioni; e ora dobbiamo dire quelle che non è vero nelle ragioni recate testé.

Quando dicono non potersi concepire alcuna entità reale, che già non inchiuda l'esistenza, non awertono che, con diría reale, pensano l'effetto formalmente proprio dell'atto di essere, senza di che la realtà svanisce; ma non segue che quell'atto non sia distinto dal soggetto, al quale si attribuisce. Cosí non posso intendere l'anima pensante, senza aver nella mente il pensiero, pel quale l'anima è in atto di pensare; ma non segue che l'atto non sia distinto dall'anima che pensa. Ove l'atto preso a considerare sia]'essere, nasce una speciale difficoltà, pel trattarsi del primo atto, fuor del quale sembra che rimanga il puro nulla. Vero è che non rimane un ente compito, e per se intelligibile come tale, nel qual sonso s. Tommaso non teme di concedere che la materia prima da sé considerata, l'essenza medesima come distinta dal suo atto, dee dirsi *non ens (de nat. Ang. c.* VIII). Rimangono tuttavia i principii dell'ento, non por sé possibili a conoscere, appunto perché deficienti dalla ragione di ente, che primo è e prima è inteso dalla mente ; ora i principii non si potranno intendere altrimenti che per ordine al primo conosciuto quali partecipanti, o come atto, o come potenza, la ragion del medesimo. Che se altri pretende di rappresentarseli distintamente, già non li conosce como principii di ente, si como cnti assolutamente detti, e *cosí* ne falsa la ragione e il concetto.

Rinunciando adunque a voler concepire ciascun principio reale, como se in sé stesso fosse già costituito nell'in-

tcra ragion di ente, dobbiamo intendere l'effetto formale, che certo è intrinseco al soggetto in cui è, proveniente dalla forma, che è distinta dal soggetto medesimo, al quale luttavia si comunica con tutta la sua entità. E' vero che nessun principio entitativo puo realmente comporsi con altro, senza che quello esista; ma non è vero che debba esistere per sè stesso, indipendentemente dall'altro. La qual dottrina verra di nuovo in necessaria considerazione, ogni volta che vorremo renderci conto d'una vera composizione di parti, la quale non sia semplicemente un mucchio di pietre, e più che mai sani da meditare in ordine a qualsiasi composizione sostanziale.

Certo chi apprende ogni entità reale come esistentc per sè medesima, con piena evidenza rigetterà l'assurdo di un'essenza distinta dall'atto pel quale è, d'un'esistenza ricevuta in un soggetto distinto. L'evidenza cessera, ove ríletta che trattasi di principii, da apprendere per analogia al vero ente, che per sè esiste. Non è tanto questione di logico discorso, quanto di concetti da formar con giustezza: dalle prime nozioni vengono i somnii enunciati, e poi tutto il resto.

Che se a cotesta nozione di principii reali, non ancora aventi in sè la piena ragion di ente, nitri non consente, devra ammettere una perfetta semplicità di creature sussistenti; le quali poi si diranno parti d'un composto, non in quanto converranno in una esistenza comune (ciascuna esiste da sè), ma solo in quanto si aduneranno per istare insieme, o per agire le une sulle altre, o per cooperare ad un effetto comune. Cosí avremo la giustapposizione e il concorso di cose diverse; di fatto non avremo alcana vera composizione: poiché non vi sarebbe un atto di essere, comune alie parti, pel quale il tutto fosse costituito, e nel quale le parti convenissem. Che se altri v'immaginasse qualche attualità comune e l'affermasse, certo non sarebbe più una di quel che sia l'ordinata disposizione d'una casa.

e resterebbe in nn ordine molto accidentale, a immensa distanza dall'unità sostanziale.

Perciô una delle prime questioni, che ritornano nolle diverse opere dell'Aquinate, è quella se qualche creatura sia semplice. E certo, dice, come non si pud procedere al-l'infinito, conven'd giungere ad elementi, non ulteriormente composti. Ma questi per sè non esistono, e partecipano l'esistenza del tutto che ne risulta. Nessuna creatura è insieme semplice e per sè sussistente; perche sarebbe infinita, ne inchiuderebbe potenzialità, perche s'identificherebbe con il suo atto nella ragion di essore, e cosí sarebbe indistinta dal Primo ed Assoluto che è Iddio. Percio ogni creatura, per sè esistente, e non presa a considerare soltanto in un'entità parziale, dee venir meno dalla semplicità, *ita ut incidat in compositionem:* almeno nella composizione *ex quod est et quo est,* ossia del soggetto che è con l'atto pel quale è.

• • ı

Da questo appare in quai guisa s'abbia da presentare l'argomento preso dalla contingenza delle cose, che dicevamo sopra male interpretata, da chi poi non a torto ne traeva un processo indefinito. Non si deve intendere che l'essere inetta nell'essenza una nécessita, sempre lontana da ogni creatura, e non meno vera nell'atto di esistcre di quel che sia nella natura o nell'essenza distinta dall'essere. Ma diciamo che una cosa contingente non puo essere del tutto semplice, perché sarebbe atto puro, e da sè sarebbe determinata all'essere, a cui non sarebbe in potenza. Ancora, perché la composizione inchiude certo dipendenza delle parti, o dell'una rispetto all'altra, o di ambedue rispetto all'unirsi nel tutto: e nolle due maniere v'è qualche indeterminazione e qualche potenzialità, chicdente l'efficacia d'un perfetto e d'un atto esteriore. 11 semplice invece, se inchiude l'esistenza, e cortamente la inchiude tutto cio che è, corne nella sua ragione cosí nella sua realtà,

è indipendente e per?) necessario. Cosí vanno unite la contingenza e la composizione, il semplice e il necessario; e affatto svanisce il temuto o sperato imbroglio del processo all'infinito.

* • •

Se alcuno abbia voluto por monte allo esposte considerazioni, Corse résistera, con l'intelletto altrimenti awezzo e disposto, ad accettare le nozioni delFessenza e dell'essore, come si devono accettare, affine di poterne intendere ed asserire la reale distinzione; ma dovrii recedere da quella contraria evidenza che prima credeva di possedere. E' evidente invece l'assurdità di quella distinzione per chi concepisce ogni realtà come un ente in sè costituito; non è più evidente, anzi svanisce, per chi pensi i principii dell'ente come intelligibili soltanto per analogia, o secondo la proporzione al tutto, di cui partecipano e la natura e l'esistenza.

Con l'intelletto cosí preparato, e non altrimenti, si puo discutere la questione, se l'essere importi soltanto uno stato diverso dalla logica possibilité, owero un'attualità ricevuta in un principio distinto, che in ordine al medesimo atto di esistenza sia potenza limitatrice. Chi alla questione risponde nella prima maniera, non fa diverso l'atto di essere da quello che in una proposizione lega il predicate al soggetto, e manterrà che la cosa creata, ossia posta in atto nel mondo, è la medesima natura non inchiudente l'essere nella sua ragione, inchindente l'essere nella sua realtà. Tnfatti, dira, non è forse la stessa cosa possibile, che poi diventa reale? A che gli altri, i quali rispondono nella seconda maniera, dicono di si, la stessa cosa esser prima possibile, che poi è messa fuor delle cause; ma che nell'uno e nell'altro stato la natura non inchiude l'esistenza; e perché non l'inchiudeva prima nella sua ragione formale, così poi non l'inchiude nella stessa realtà potenziale; e nell'uno e nell'altro stato proporzionatamente la connota, come l'atto pel quale o sarà o già esiste.

Concedíanlo achuique che non direttamente e per sè il passaggio o la differenza dall'uno ail'altro stato, come nè pure immediatamente la contingenza dell'essere, dimostra la composizione della natura con l'atto pel quale è; quasi che nello stato di possibilité avessimo la sola natura, a cui si aggiungesse nell'esistere un nuovo atto, prima non considerato. Ma proscindendo dai due stati diversi, diciamo die la perfezione di qualsiasi finita natura, ancorchè intesa adequatamente, non incliiude l'attualità dell'essere. Ancorchè intesa adequatamente, diciamo, affinchè nessuno passa sottrarsi alla forza dell'argomento, con dire che è sola distinzione di ragione. No, chè allora la distinzione dipende dal non giungere l'intelletto a unire nel suo concetto quelle che peraltro è unito nell'intrinseca ragione d '1l'ente. Per questa debolezza noi distinguíame nolle essenze più alte di noi la ragione specifica dalla determinazione individúale; distinguíanlo dall'Essenza e tra loro gli attributi divini; anzi, pure affermando la nécessita e la semplicità assoluta di Dio, non possiamo a meno di rappresentarci con distinti concetti la Natura e l'Essere di Lui : *secundum intellectum nostrum seorsim accipimus esse ei-us et substantiam ipsius* 1 : son ragioni per noi in tutto disparate, e solo cou il giudizio le uniamo. Per le finite essenze al contrario è manifesto che non viene dall'intellotto, si dall'oggetto, la nécessita di seernere l'atto dalla potenza ; la piona comprensione dclle ragioni essenziali ne fa vedere la distinzione dall'attuale esistenza.

D'altra parte è questa una vera perfezione di tutte le cose che sono. Che l'atto di essere importi l'ultima attualità, senza la quale niuna perfezione puô intendersi costituita nella sua realtà, non fa che formalmente la stessa perf'-zione della natura inchiuda in sè l'attualità per la quale esiste realmente, o che una perfezione sia l'altra. L'Angelico ne dcduceva che l'essere è la perfezione di tutte le

1 *De Pot.*, q. IX, art. III, ed. 6ic.

perfezioni, come c Fatto ultimo di tutte le possibili ragioni formali. Se atto e perfezione sono una cosa, verità fin da principio per noi diehiarata, come l'essore è senza dubbio atto supremo, cosí è suprema perfezione. Ne il corrispondere al nesso di qualunque enunciazione fa che sia soltanto cosa logica, anzi è rcalissima; nè il doversi awerare in qualunque real perfezione, fa che per sé non dica perfezione, anzi la dice meglio d'ogni atto particolare. *Esse est actus omnis actus, est perfectio omnis perfectionis:* a s. Tommaso pareva manifesto.

Doveva forse intenderlo nel solo ordine di ragione? No, certissimamente. Perché male avrebbe formato intorno all'essere i suoi argomenti, come riguardo ad ogni forma speciale; riguardo alia sapienza, riguardo alia bianchezza. A torto avrebbe conchiuso che, al pari di queste forme le quali, ove si pensino ed ove esistano separate, sono uniche e nel loro ordine illimitate, anche Fessere, se è libero da potenza che lo riceve, rimane solo e infinito. Male avrebbe conchiuso l'unicité di Dio, senza darne altra prova che quella stessa da lui recata cento volte del non potersi moltiplicare una forma qualsiasi, senza venire a reale composizione. E dopo avere insegnato che ogni partecipazione si fa per un atto ricevuto in potenza distinta, dipendentemente da un atto per sè costituito in quella perfezione semplice e libera, male avrebbe applicato il principio a quella singolare partecipazione che riguarda Fessere, per raccoglierne un Primo assoluto e illimitato, che sussiste da sè nella pura ragione di essere. Siamo al tutto nell'ordine della realtà, non in quello dell'intelletto. Dunque realissimamente Fessere importa perfezione ed atto.



Tutto questo s'illustra e si conforma per quella altissima verità, che ci presenta nella medesima nozione dell'Essere puro e per sè sussistente la sovrana Essenza di

Dio. *Ego sum Qui sum;* qui est *misit me.* Chi voglia intender l'essere come rispondente soltanto all'atto dell'anima che afferma, non come atto reale dell'ente; chi stimi non aggiímgersi nulla d'attual perfezione alia natura considerata nella sua ragione essenziale per ció che vi si aggiunge l'esistenza, e creda che nell'esistenza non sia veruna perfezione aggiunta alia formal ragione di tale essenza, salvo la differenza di apprendere la stessa natura nell'uno o nell'altro stato di possibilité o di realtà; non potra concepire che l'essere import! per sé una natura, no dovré ammettere che formalmente la prima Essenza sia determinata nella ragione dell'Essere assoluto. Dovrà dire che, a differenza dell'altre, la sovrana Essenza ha l'essere necessariamente; non riuscirá ad intendere che abbia nell'essere il suo primo costitutivo. E ricorrerà più volentieri ail'*Aseità,* che finalmente si puó ridurre a quella necessaria connessione dell'attuale esistenza con l'essenza infinita; ma per se stessa non dice altro che un fatto, di cui non assegna la radice, e non dimostra l'ultima profonda ragione. Eppure non senza ragione profondissima Iddio si die nell'Esodo quel nome *Qui est,* corne massimamente proprio di Lui: e bene cortamente diciamo che propria ragione della divina Essenza è l'Essere. Questo adunque importa da sè perfezione ed atto; senza di che non costituircbbe l'Essenza di Dio.

Per conseguenza, ali'ordine universalissimo dell'ente, il quale ha Pessere per suo atto, dobbiamo applicare la dottrina diehiarata che l'atto semplice e libero rimane unico. e infinito; che si limita e si moltiplica per la potenza ov'è ricevuto. Ma le cose tutte sono in potenza, in quanto ciascuna dice la propria ragione essenziale, ond'è determinata fra le altre e costituita nel suo grado e nella sua maniera di perfezione; seconde la quai maniera e il quai grado sarà posta in atto per l'esistenza. Dunque nell'ordine della realtà, e non soltanto in quello dei concetti, l'es-

senza e l'essere son da riguardare come potenza ed atto. E reale è la loro opposizione, e la distinzione, e il comporsi a costituire quel tutto che è. Cosí senza dubbio in tuttc le cose finite.

Questo non tocca quell'Uno, che ha ,l'essere per cs-senza. Egli solo è *Qui est,* e pero semplicissimo nella pienezza doll'essere. Da Lui dipendono, intellettualmente e realmente, tutte le altre cose che partecipano l'essere e non l'hanno di lor natura: dunque da Colui che solo ha di esistere da Se. Come se uno speechio ci manda luce, l'ha cortamente comunicata da un corpo per sé lucente. E come nello specchio medesimo altra è la levigatezza che lo dispone a riflettere la luce specularmente, altro il rifletter luce, no csso è il suo splendore, che da sè non ha e da sè non pub dare; onde pur viene che non ha la pienezza di luce che spetta al lucente, onde riceve i raggi; cosí nolle finito cose altra b la lor natura, altro l'esistenza, che in tutto diversa maniera lor converrebbe, se quell'atto fosse inchiuso nella loro formal ragione o nella loro essenza. Dipendono dunque da un Primo, di cui partecipano l'attualità, che a Lui solo è necessaria e con Lui solo è identificata; esse l'hanno contingente e per composizione. *Quandocumque aliquid praedicatur per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur*: perché nel semplice la ragione formale si confonde con esso, e vi rimane intern e pura in realtà, com e nell'intelletto. *Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse et ipsum esse eius: et hoc est quod Boethius dicit in libro de hebdomadibus quod in eo quod est citra Primum aliud est esse ct quod est*[1].

Con la dottrina qui esposta è strettamente connessa tutta la metafísica, in cid principalmente che tocca le nozioni piu alte dell'ente e i principii ond'esso è costituito. Per gli enunciati principii, già vedevamo venirci innanzi

[1] *Quodl.* II, art. III et I. C. G. c. XXXVT.TT.

Iddio nel piú sublimo concetto che noi possiamo averne; ci veniva innanzi la ragione dell'unitá, o del solo atto a tutte le cose comune, o dell 'essere in che tutte le cose convengono, poichc nulla è fuor dell'ente, nulla che non dipenda dall'Essere primo; poi la ragione del diverso o della moltitudine, nel principio opposto all'atto, che è la potenza: quindi la digradazione delle nature, e tutto l'ordine dell'universo. Potremmo argomentare, di qui procedendo, come accenna l'Angelico nell'opúsculo *de Ente et Essentia,* ad ogni parte delle prime e più necessarie nozioni ; ma in altri punti delle tesi qui prese a svolgere torneremo a contemplare la vastità e la necessaria eoerenza della magnifica dottrina, che sale ad infinita altezza in Dio, poi dà la ragione, e della moltiplicazione dei liberi spiriti, e della potenzialità nelle infime nature corporee.

Invano senza dubbio altri s'adoprerebbe a diminuiré il pieno senso delle parole dell'Aquinate, dicendo ch'egli voile asserire una semplice distinzione di concetti anche là in quel commentario al libro de *Hebdomadibus,* ove dope avere a lungo ragionato delle distinte intenzioni, passa esplicitamente a ragionare delle realtà distinte che fauno composizione nell'ordine dell'essere; e conchiude che unico è il semplice: *hoc autem unum simplex et sublime est ipse Deus.* Invano, io dico, perché oltre la violenza necessaria per torcere infinite affermazioni, gran torto farebbe all'Angelico Maestro chi gli attribuisse di avere perpetuamente confuso l'ordine reale con l'intenzionale, montre applica all'esserc, per conchiudere la realissima unicità e infinitfi di Dio, lo stesso principio che assume certo nella realtà, per qualsiasi forma sussistente : poi per affermare hi composizione delle create cose, non altrimenti che la distinzione del principio operativo dal sussistente in ogni creatura, e l'unicità degli angeli nelle loro specie.

Ma fermiamoci, e ci affretteremo piuttosto a dar ragione con cio die abbiamo detto, della tesi seguente, che riguarda l'analogia del concetto di ente: *Ens quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.*

Non prenderemo a svolgere una affermazione comune a tutti i corsi di filosofía : ci basti osservare la più profonda intelligenza che ne dà l'esposta distinzione tra l'essenza e l'essere, e come l'univocità dell'ente, ammessa in qualche Scuola, possa sembrar connessa con qualche grave errore.

Non a caso è scritto : *ens quod denominatur ab esse;* non certamente per dir cosa pellegrina, si per ricordare che dalla proporzione all'atto, pel quale è, l'ente ha il nome e il modo. Onde viene che dall'identificarsi dell'ente con il suo atto, o dal distinguersene realmente, prende una proDorzione diversa essenzialmente, e più diversa senza dubbio che se per ogni cosa la distinzione fosse soltanto nei concetti, qualunque sia il fondamento cercato nella realtù. E' manifesto che una potenza distinta dal suo atto deve essere condotta ad averio per la virtú superiore di quello che gia possiede quell'atto ; e come questa nécessita ritorna, finché v'è composizione e potenzialitú, cosí è necessario salire all'Atto puro dal quale in ragion di ente dipendono tutte le cose, di quell'Atto per imitazione partecipanti. Clxi non tiene la metafísica dell'Aquinate in cid che tocca potenza ed atto, applicata al sommo ordine dell'essere, s'adoprerà certamente a trovare particolari argomenti, pei quali sieno sostenute le conclusioni innegabili fra tutti i lilosofi cattolici; ma non avrà giammai quell'unita di concetto, che domina tutta la dottrina dell'Angelico; per lui verra meno quplla manifesta nécessita di conseguenze a noi evidenti, vorremmo dire quasi palpabili. Perché, intesa

la recezione d'ogni atto diminuito in un soggetto distinto, è impossibile non richiamare questa composizione da una cagion superiore, e cosí non giungere ad un Primo affatto semplice; è impossibile non vedere la maniera essenzialmentc diversa della denominazione in qualche modo comune a quel Primo ed agli altri che ne partecipano l'attualità, e non vedere come questi dipendano da quello nell'essere suscettivi di uno stesso nome.

Ne segue che essenzialmente diverso è l'ordine di quel Primo medesimo all'attualità con esso identificata, e degli altri che partecipano di quell'atto. Quel Primo è l'atto medesimo; gli altri nè sono il loro atto, nè da sè l'hanno. Quando l'abbiano, lo ricevono per la virtù del Primo, e l'hanno limitato, e l'hanno in guisa che potrebbero non averio, poichè non è necessario (se non posta per awentura qualche ipotesi) che ad un soggetto competa di fatto cio che non è di sua ragione. Non si avvera dunque nella stessa maniera la proporzione al proprio essere nell'Ente necessario e negli altri contingenti. Tuttavia nè pure è da negare ogni somiglianza; chè senza dubbio il Primo dovrà comunicare alcuna cosa di se stesso, in quanto l'effetto dimostrerà qualche traccia della sua cagione, o in qualche guisa l'imitera. Percio l'atto partecipato ricorda il sommo principio onde viene. E cosí la denominazione comune a quello che è per sè ed ai partecipanti esprinie una ragione in parte la stessa, in parte diversa; è la definizione dell analogia, che escinde l'univocità e l'equivocazione.

Ma un'altra nota più profonda appartiene ail'analogia. Questa è che la stessa denominazione compete a molti per ordine ad uno: o nell'ordine logico, in quanto v'è un termine prima e per sè da noi conosciuto, e gli altri ci sono noti per qualche convenienza o relazione con quello ; o nell'ordine entitativo, in quanto conosciamo che una ragione, o la corrispondente denominazione, prima e per sè compote ad uno (forse non prima a noi noto), e ad altri per qualsiasi

dipendenza da quelle. Qui non ei occupiamo dell'ordine conoscitivo, si del reale. E in quest'ordine, in qualunque maniera si riguardi l'ente, e nelle sue determinazioni formali e nel suo essere, Ia relazione molteplice al Primo, di cui ogni forma è imitazione, di cui ogni esistenza è partecipazione cd etïetto, è splendidamente manifesta. La denominazione di ente a tutte le cose compete dipendentemente da quel Primo clie è per sua natura l'Essere sussistente. Più chiaro assai questo appare, intendendo la vora potenzialità delle essenze, che se queste avessero il loro atto di essere a se stesse identificato. Perché allora sarebbero enti per ordine al Primo, e non, nel loro grado, assolutamente da sé? Gli altri diranno che no, perché sanno che non è; ma non ne vedono, come chi si attiene all'Angelico, l'intima ragione.

• • •

Ma di nuovo, in due modi la ragione designata dai nome analogo puo competere a molti per ordine ad un primo. O cosí che nel primo stia tutta l'intrinseca ragione'del nome, e competa agli altri per sola denominazione ad essi estrinseca; o cosí che, pur dipendentemente dai primo, la forma sia intrinseca anche agli inferiori analogati.

Nella prima maniera, è classico Pesempio, *sano* si dice dell'animale, come dell'analogo principale; ma per qualche relazione con Panifnale è detto sano il cibo che lo sostiene, sana la medicina che lo restituisce, sano l'aspetto che ne dimostra la sanità. E cosí denominando gli enti precisamente dall'essere imitazioni dell'Essere primo, e segni dimostranti Lui, e capaci dell'esistenza per la virtu di Lui, quasi come una cosa di Lui, a cui si riferiscono come ció che è per altri a ció che c per se stesso, si ha l'analogia detta di attribuzione. E' analogia simile a quella con che la sanità è formalmente attribuita all'animale, e in ordine a questo denomina altre cose, che son segni o cause della

sanità nell'analogo principale, fuori del quale non awera la propria nozione.

Nella seconda maniera, la forma che è ragione della denominazione per sé si awera anche negli analoghi dipendcnti. Di l'atto, nella questione da noi ora studiata, la ragion di ente compete per intrinseca costituzione a tutte le cose, e tutte son denominate dall'atto di essere, al quale diversamente si rileriscono. Tuttavia non solo è vero che ineguale assai è la maniera di proporzione all'esistenza in Dio e nelle creature ; ma insieme è da intendere che da Dio tutta dipende, e da Lui proviene alie linite cose quella stessa proporzione di capacita e di convenienza, o di qualche ipotetiea nécessita, che ogni natura importa alla propria esistenza. E per questo il nome di ente, che secondo l'ontologica verità, prima e per se conviene a Dio, da Lui poscia si ostende, ma diminuito e mutato, alie creature.

Mutato senza dubbio essenzialmente nella maniera di riferir l'ente al suo essere; altro è averio pienissimo e necessario, altro limitato e contingente. Ma ogni diversité si fonda in questo, che altro è l'essere identificato al soggetto dei quale è detto; altro, se n'è distinto. Perché, se non è distinto, nè si capisce la limitazione dell'atto, nè si chiara è la eontingenza, nè si vede la diversité nel modo dell'intrinseca proporzione; tutto invece è chiarissimo per la diversité portata dalla reale distinzione.

Se in ragion di ente le cose finite fossero sempliei, non apparirebbe perche neU'intelletto come nella realtà ciascuna non istia per se stessa : certo sarebbe diminuito il loro intimo ordine al primo assoluto. Ora l'ordine di molti nd uno è fondanaento di ogni analogia. Con ció si capiscc come in altro scuole, ove la composizione dell'ente è osenrata o negata, venga pure ad essere turbata e posta in dubbio la dottrina che dice analogo il concetto di ente, soprattutto quando viene applicato a Dio ed alie creature. Non ci tratterremo ora a sciogliere i soíismi poi quali parve ad altri

di poter senza errore negare quella analogia e mantenere l'univocité. Ne pur ci fermeremo a dichiarare l'erroneità dell'opinione connessa, che dice sempliceinente uno il concetto dell'ente: male hanno confuso l'unità del pensiero con l'unità della ragione applicata ai diversi inferiori; male hanno posto in una negazione, che non puô esser prima, e che come tale non sembra inch iudere differenza, il primo concetto dell'ente che si oppone al nulla; male finalmente hanno preso l'indistinzione delle note confusamente già contenute nella ragione suprema trascendente, e però formale a tutte le differenze aggiunte i>oi, per una astrazione pura che da coteste differenze veramente prescinda.

Ma ©'importa di far sentire quanto sarebbe pericoloso mettere in dubbio l'analogia e far probabile l'univocité dell'ente. Dire che questa prima e comunissima nozione unívocamente conviene a Dio e alie cose finite, viene ad insinuare il giudizio che in quello e in queste si aweri una uguale proporzione tra il soggetto denominato, ossia l'ente o ció che è, e l'atto ond'è presa la denominazione, ossia l'essere; viene anche a far credere che senza ordine e intrinseca dipendenza delle seconde cose dal Primo, a tutte convenga per se stesse e uguahnente la ragion comune di ente. Ecco, è tolto quel fondamento profondo dell'analogia che è il rapport© dei molti ad uno, prima denominato: e insieme è tolta l'intima nécessita di vedere estesa aile cose finite la possibilité di essere ed ogni attualità, perche prima queste competono ail'Infinito. Poi, perché è manifesto che la ragion di ente è formale a tutto ció che si pensa; onde segue la ripugnanza di trovar differenze, le quali s'aggiungano corne nuove a quella prima nozione da esse precisa, e pero di mantenerla in so veramente una, mentre vuolsi pur comunicare a cose diverse. Chi stesse fermo a diría univoca, parrebbe a noi dover lógicamente conchiudere che uno è nella realtà l'ente universale e giungere al navra êv ,di Parmenide, padre fra i Greci dei panteisti.

Certo il filosofo cristiano trovera la via di sottrarsi alia conclusione detestata; ma ció non toglie che più sicurameute sarebbe partito da più saldi e interi principii.

E aquesto punto dell’analogia dell’ente senza dubbio si pub massimamente applicare l’awiso dato nell’encíclica *Pascendi,* che non senza danno di idee confuse e non senza rischío di roe conseguenze altri s’allontana dalla dottrina doll’Angelico. Ora abbiam dimostrato quanto più chiaramente e quanto più profondainente che in altre sentenze, l’analogia dell’ente è intesa ed è sostenuta per chi ponga necessaria la composizione nella stessa ragion dell’ente, ossia la distinzione di ció che è daU’atto pel quale è, in tutte le finite nature, oppostamente all’assoluta semplicità del Primo infinito. Gioverà dunque aderire anche in questo all’Aquinate, e stabilirsi nell’affcrmazione delle due tesi, che a vicenda s’ilhiminano e si rafforzano.

CAPO IV.

SOSTANZA ED ACCIDENTE

Th. V. *Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecli subsistentis cum formis secundario additis sive accidentibus: ia vero, nisi esse rcaliter in essentia distincta reciperetur, intclligi* non *posset.*

Th. VI. *Praeter absoluta accidentia est diam relativum sive* ad aliquid. Quamvü CMtm ad aliquid non *significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam* W» *rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.*

Sommario: Lu. universale composizione di potenza ed atto seco porta l'ultra di sostanza c ⟨l 'accidente. A questa seconda, vulgarmente sentita, invano si sono opposti il Des Cartes, il Locke, i Knntisti: tutti gli Seolastiei l'iianno ammessa. Ma in modo più profondo la percepiçce l'Angelico in connessione con la distinzione dell'essenza e dell't-ssere. E la potenzialità d'ogni creatura porta la nécessita delle forme secondarie. Potrcbbe per miracolo esistere una sostanza senza accidentel Avrebbe almeno la relazione a Dio. E la relacione importa pure un atto reale distinto dell'eutità assoluta.

Abbiamo esposto la verità fondamentale nella metafísica di san Tommaso: che ogni realtà sussistente, nella quale si avveri una perfezione, mancante della totale interezza della ragione formale ond'è costituita, implica composizione di due opposti principii, potenza ed atto. E perché l'universalissima perfezione corrisponde alla ragion di ente e ail 'atto di essere, sempre lontanissimo, fuor di Dio, dall'importar tutto cio rhe all'essere appartiene, ne viene che a tutte le creature, o a tutte le finite cose, si estende la composizione dell'essenza con l'attualità che la costituiscc esistente.

Ma non è questa la sola composizione propria di tutte le nature create, l'n'altra è manifesta, in quanto le cose sono eapaci di varie attualità, distinte dal soggetto primamente in sè costituito e per se sussistente: alla sostanza si aggiungono gli accidenti. Ciascuno ha coscienza di sè, e di

rimanere il medesimo individuo, benchè si mutino, e per le fortuite azioni di fuori e per intrinseca nécessita della vita, moite disposizioni che lo fanno diverso. Vediamo il moto perpetuo dell'universo, onde le cose tutte si vanno alterando, senza che percio ogni sostanza ad ogni istante divenga un'altra. E sappiamo che anche negli spiriti più alti possono almeno succéderai diverse operazioni, e in ordine a queste, o conseguentemento ad esse, quelli sono suscettivi di diverse qualità : sono angeli o demoni. Soltanto per una riflessione non a tutti comune, veniamo ad affermare la verità che niuna realtà per alcun modo pud distinguersi in Dio dalla Essenza di Lui, e ch'Egli nel suo primo essere comprende anche l'ultima attualità che noi concepiamo come pensiero, amore, esercizio di attiva virtù, coin'è quella, per esempio, la quale crea l'universo.

Vogliam dire che la distinzione delle qualità, o altre accidentali disposizioni, dalla sostanza, ancorchè non tutti ahbiano appreso ad enunciarla con esattezza filosófica o con termini scolastici, è verità di senso comune, da tutti riconosciuta ed ammessa. Furon vani gli sforzi del Des Caries e del Locke per distruggere l'universale persuasione.



Il Des Cartes, volendo affermare quelle soltanto di che avesse un chiaro e distinto concetto, e confondendo pure il concetto intcllettuale con l'immaginc fantástica, negó di riconoscere nell'universo altra realtà, fuori della sostanza corporea identificata con la quantité, e dello spirito identificato con il pensiero. Ma che dire a clii pure osserva che nello stesso spirito si succedono molti pensieri, e in uno stesso corpo moite apparenze? Un ignorante non diventa dotto? l'acqua ghiacciata non puô forse divenire bollente? Rispondeva che per questi modi diversi non veniva a mutarsi alcuna entità reale. Riduceva tutte le parvenze e le qualità e le attività dci corpi a varie modificazioni di

movimenti atomici, e questi credeva di poter immaginare senza venina realtà sopraggiunta alla materia degli atomi. Análogamente a questo modo físico deve awerarsi il pensiero o qualsiasi attività spirituale, senza la minima giunta allo spirito medesimo. Sono tutti, diceva, diversi modi d'una stessa immutata sostanza; come senza nuova entità l'aequa si adatta ai vasi, come rimane lo stesso soggetto variamente spinto al moto.

Per altra via erro l'inglese Locke. Questi negó il soggetto delle diverse forme apparenti, al contrario del frúncese Des Cartes, che riduceva ogni realtà al solo soggetto. Il Locke pretese che nulla fosse reale fuor dei soli fenomeni ; non voile ammettere una sostanza che a quelle parvenze soggiacesse, o che nel loro succedersi permanesse costante : poiché, diceva, che sappiamo noi di ció che non vediamo? E perché affermeremo quello che in sè ci resta ignoto? 1l complesso o la serie dei fatti onde sono colpiti i nostri sensi, non altro, ci appare : a quella serie dobbiamo dunque ridurre la realtà delle cose e dell'universo. Ne di noi stessi abbiamo coscienza altrimenti che per le passioni e le azioni : non abbiam diritto di riputarci altra cosa da cotesti eccitamenti; e se nella loro varietà par rimanere un *io* non cambiato, si deve questo ridurre a un certo ordine o collegamento di quelle azioni e passioni, senza fingere altro reale soggetto onde partano o nel quale si adunino.

L'errore dei Locke, immane assai, e contrario, si al pensiero di tutti che sono coscienti della propria persona, si alia fede che afferma un'anima soprawivente alie vicende sensibili di questa vita, non pote far breccia nella Scuola cristiana. Piacque tuttavia in alcuna guisa ad alcuni modernisti ; pei quali le antiche definizioni accennanti a sostanza distinta dalle parvenze sensibili, o dai fenomeni, non hanno alcun reale significato. Per essi, dire che nell'Eucaristía rimangono le specie, è totalmente mutata la sostanza del pane e del vino; ovvero affermai- che in un

Dio tro distinte persone hanno una idéntica comune sostanza; parlare insomnia di transustanziazione e di consustanzialitii è un parlare senza dir nulla, è un linguaggio che pei dotti moderni non ha più senso. Perciô invitavano gentilmente la Chiesa a rinnovare i canoni ove son úsate quelle voci e adattarli aile menti della nuova era, se non vuole rimanere sprezzata e isolata con un branco di paria, destinati a ripetere le sue parole. E protcstavano che aile voci dinienticate e morte nessun Concilio avrebbe potuto ridare pensiero e vita.

A questa insolente dislida sono arrivati, condotti pure dalla filosofía kantiana. Emmanuele Kant non negava audazmente corne il Locke qualsiasi realtà soggiacente aile esteriori parvenze; bensî la relegava nell'ordine dei numeni, pensati in qualche modo, ma ignorati affatto quanto alla loro esistenza, o a qualsiasi relazione con il nostro pensiero. Per il Kant adunque, se vi sia alcunchè di distinto dai fenomeni sensibilmente percepiti, non possiam sapore; è inutile parlar di sostanza distinta dagli accidenti.

Al contrario, neH'affermarla convengono tutti gli uinani intelletti, ancorchè non educati a usar le voci scolasticho: tutti sanno di rimanere gli stessi nelle perpetue mutazioni, e di vedere una stessa cosa variamente alterata. E, ordinando le universali conoscenze, Aristotele enumero dieci categorie di entità reali e diverse : delle quali la prima, prima dawero sotto ogni riguardo, nomina la sostanza, ossia il soggetto per sè sussistente, capace d'innumerevoli forme accidentali, che gli si aggiungono e lo modificano e lo misurano, owero lo dispongono in ordine aile altre cose: or queste forme secondarie sono appunto di-
* stribuite per le nove seguenti categorie. Tutta la Scuola del medio evo, alla quale sant'Agostino e Boezio erano andati innanzi, seguí in questo punto senza contrasto d'alean Dottore antico lo Stagirita ; ne crediamo che sia stato più d'un sogno o d'un capriccio fugace quello che nello

scorso socolo trasse alcuni, pur fra i teologi catto)ici, a vaglieggiare le novità, e le stranezze cartesiano.

Come potevano concepire reale mutazione d'una sostanza e diría modificata in sè stessa, se non è snscettiva di alcuna entità da sè distinta, o se, ove si muti nella sua prima entità sostanziale, diventa un'altra semplicemente? Eppnre la supponevano rimanere idéntica a sè medesima. Corne potevano pensare maggior perfezione senza alcuna giunta di realtà entitativa? Eppure è corto che un ferro rovente è dotato d'un'energia ond'è privo a freddo; e altrimenti è perfetto un nomo dotto e virtuoso da quello che era privo di scienza e di virtii; e molto più, se riceve i doni infusi dell'ordine soprannaturale. E' inutile dire modificata la stessa realtà. Lasciavansi illudere dalla falsa immagine delle diverse disposizioni possibili nelle parti d'un corpo o nell'ordine di diversi corpi; forse dalla variété di figura che un liquido prende in vasi diversi. Ma eho è questo in paragone ali'intrinseca mutazione della qualité, o della virtu attiva d'una sostanza; e che cosa ha lia da fare con la cresciuta attualità d'un semplice spirito, come awiene quando l'anima è santificata? Ripetiamo che fu illusione breve e di pochi ; possiam dire unanime il consenso della Scuola, fiorente nel seno della Chiesa, a riconoscere la vera distinzione degli accidenti della sostanza; la qual distinzione è vieppiù manifesta, ove trattisi di attualità mutabili in uno stesso soggetto, in questo prodotte da esterne cagioni, delle quali l'inílusso sia variamente esercitato. Più riposta è la vérité, quando si disputi di propriété non mai scompagnate da una certa natura, come la quantité appartiene alla natura corporea. Converrà allora ricorrere a particolari argomenti, ad una più intima analisi delle ragioni formali e delle note entitative.

• • •

Nella dottrina qui afïermata tutti gli scolastici, tomisti e scotisti e altri si accordano. Ma nelle tesi, proposte

quasi come tessera per riconoscere un seguace di S. Tonimaso, sempre è qualche conno che differenzia la dottrina dcH'Aquinate dalle altre opinioni. Porcio la quinta asserzione suona cosí: *Est praeterea in omni creatura reads compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sire accidentibus; ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

Non è *ornum la seconda parte ove si nega eho possano gli accidenti essore vere forme aggiunte alia sostanza, o che veramente siano in essa ricevuti come atti distinti, se prima non è distinta dall'essenza l'attualità del suo esistere. Che le duo composizioni di essenza e d'essore, di sostanza e di accidente, vadano unite, a tutti è manifesto; Tuna o l'altra sono escluse da Dio, Puna o l'altra son vero in lutte lo linite nature. Ma non altrettanto c nota comunemente la loro formale connessione, si che l 'una sia impossibile senza l'altra: onde trae l'Aquinate un argumento per dimostrare la verità della prima, valendosi della seconda.

Argumenta infatti cosí, por provare che non è al tutto semplice il libero spiritu, libero dalla materia, ma finito. E' corto che l'angelo è soggetto di diversi accidenti, dell'operazione e della grazia, con la quale è elevato all'ordine soprannaturale. Ora non puo essore soggetto di questo perfezioni aggiunte alla sua prima natura, se non in quanto è in potenza a rieeverle, come la potenza riceve il suo atto. D'altra parte una cosa è in potenza in quanto è ancor difettiva, o in quanto non è determinata, ossia non ancora è, benche abbia l'essere primo che sostanzialmente la costituisce. Non è in potenza in quanto è; che cosí è in atto. Dunque il medesimo atto di essere per se stesso, nd dice alcuna potenzialità, nè esso è un soggetto che possa ricevere. Cosí l'iiomo. in quanto è costituito nella sua natura, e in quanto esiste fra le altre mundane sostanze, non è in potenza, ma in atto. E poichè qualunque modiíicazione aggiunta lu lascia uomo, idéntico a se medesimo, non l'essere sostan-

ziale dell'umana natura è mutato, e non esso in sè inchiude potenza alcuna, e non per sè è recettivo degli atti secondi che pure potranno aggiungergli.

Ne segue che, se la stessa natura fosse la sua esistenza, niuna nuova forma potrebbe aggiungersi alla sostanza identificata con il suo atto, e pero esclusiva di potenzialità. Ma la sostanza, ch'è prima attuata per la sua sussistenza, rimane capace di seconde ulteriori perfezioni, e puo essere soggetto delle medesime, e secondo esse avrà una esistenza seconda ed accidentale. Perocchè ogni forma, che determina una nuova ragion essenziale, importa per cio stesso una nuova maniera di essere, o una nuova esistenza. La quale verra ad accogliersi per la forma accidentale nella sostanza, e ad essere unita con l'esistenza sostanziale, non corne atto délia medesima, ma per ragione del comune soggetto, che prima sussiste, e poi secondariamente è, o come quanto o come quale, o come informato da qualsiasi altro accidente.

Tale è il ragionamento che fa l'Angelico, incominciando il capo LIT del II libro *Contra Gentes,* ove vuol provare che è negli angeli la composizione di essenza e di essere; o lo deduce in primo luogo dail'essere quegli spiriti soggetti ad atti accidentali : di che a noi consta per ragioni certe, e ancora pin per la fede che ce li fa conoscere o santi o peccatori. Ma senza dubbio, egli dice, non sono in potenza secondo il loro essere, e non sarebbero se fossero semplici attualitá di esistenza. Dunque hanno una sostanza distinta nella quale e l'atto di essere primo e le perfezioni accidentali sono ricevute. Secondo il quai pensiero dice pure altrove che la sostanziale semplicità escinde la composizione di materia e di forma, non escinde l'altra di essere e di essenza, ossia dell'atto per cui la cosa è e della cosa che è : e questa composizione almeno c richiesta per poter ammottere accidenti. *Substantialis simplicitas excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex*

esse et quod est: quam compositionem ad minus accidentalis compositio praesupponit \

• • •

Reciprocamente è vero che ogni finita sostanza è capace di perfezioni ulteriori; che di fatto ognuna si compone con atti distinti dalla prima realtà del soggetto e dalla sussistenza. Perché la potenzialità della sostanza finita lascia luogo alla possibilité d'altre perfezioni nella medesima: e certo puô riceverle nuove sempre e maggiori dall'infinita virtu della prima cagione. Rispetto a questa è in ogni creatura la potenza della obedienziale, per la quale è possibile tutto ció che non implica contraddizione. Di fatto è cosí stabilito tutto l'ordine soprannaturale che cortamente eccede ogni spirito creato e possibile, e pero in tutti gli angeli importa una perfezione superiore alla lore natura, e a questa realmente aggiunta. Poi, nell'ordine stesso di natura, ogni sostanza è ordinata alla sua operazione, che n'è distinta e le è accidentale. In ordine poi all'operazione, vi sono i principi immediati della medesinia, ossia le facoltà, forse compite e meglio disposte al loro atto da abiti aggiunti, corne sono le scienze e le virtù. I quali principi immediati di azione han ragione essi medesimi di perfezione o di attualità; e perd non possono sussistere nellc creature, poichè awererebbero le condizioni già da noi dichiarate delle forme pure e uniche e illimitatc. Devono dunque esistere a mo' di forme ricevute o inerenti al soggetto, e pero da questo bene distinte. D'altra parte sono ancora ordinate, come ad ultimo atto, all'operazione, edebbono ridursi ad uno stesso genere eon questa, in quella maniera che si riducono i principi d'un intero composto,

i Quodl. VII, art. VII ad 1». E lo stes-o si trovera inseguido ¿all'art. IV del Quodl. II; e nel II dellc sentenze, Dist. Ill, q. I, art. I ad 6m, c altrove.

‹• umversalmente la potenza e l'atto fra sè corrispondenti. Poiehè dunque è un accidente l'operazione, la quale, se sussistesse, sarebbe infinita, e pero in nessuna creatura s'identifica all'esserc; ne segue che nell'ordine degli accidenti, son pure le facoltà e gli abiti e tutto ció che a quell'ultima attualità prepara il soggetto. Perche, come nell'operare consiste il bene della creatura, e operando essa raggiunge il suo fine; cosí, più o meno rimotamente, all'operazione sono ordinate tutte le perfezioni che s'aggiungono alia sostanza.

I quali principii, come sono attivi, dicono perfezione; e perú non possono sussistere, senza prender ragione di atti puri, illimitati ed unici, secondo la dottrina esposta nel dichiarare la seconda tesi. Devono dunque essere a mo' di forme ricevute nella sostanza, e peró da esse distinte. I)'ultra parte, come dicono ancora potenzialitá in ordine all'operazione che quale atto ultimo sopravverrá, devon essere nello stesso genere con quest'atto medesimo, o pero sono accidenti.

E' certo adunque che in tanto la sostanza è capace di perfezioni seconde, anzi le richiede, per avere il bene a sc conveniente e raggiungere il suo fine, in quanto essa, già interamente costituita nella sua natura essenziale, ancora è in potenza. Ha vera ragion di potenza anche riguardo alla sua medesima esistenza, sempre estranea alia natura finita e contingente; ma, se questo solo atto avesse, rimarrebbe incompiuta, mentre ha bisogno di attingere operando un termine posto fuori di sé, e con cio domanda altre perfezioni. Ora la ragion formale delle medesime è altra dalla prima costituzione della sostanza. E il loro atto di essere sarà per conseguenza distinto dall'essere primo, ossia dalla sussistenza. La quale è unica, nè puo esser che una in cic) che dicesi uno, come atto sostanziale; ma non impedisce che altre ed altre esistenze s'aggiungano alio stesso soggetto per attuarlo secundariamente nelle forme acciden-

tali. Perché dove l'essore non puramente per sè sussiste, viene ad essere determinato e moltiplicato secondo le diverse ragioni formali poste in atto; e cosí ogni forma distinta porta seco una distinta esistenza.

Questi argomenti son metafisici: ossia non sono presi dalla natura corporea in (pianto tale, ma dall'universale limitazione delle. creature e perd a tutto l'universo e a tutte le possibili cose si estendono, e hanno assoluta nécessita. Sono vere senza restrizione alcuna le due asserzioni: prima che l'aggiunta di qualsiasi forma accidentale ad un soggetto suppone la composizione di essenza e di essere, perche suppone la potenzialitá che è propria della essenza e ripugna ail'essere; seconda, che ovunque è cotesta composizione, ossia in tutte le finite cose, l'essere si moltiplica secondo le formali ragioni, e di queste moite si possono aggiungere, alcune necessariamente si aggiungono, come accidenti, alla prima che sola è sostanziale. La (pial dottrina, spesso supposta e assunta dall'Angelico, è da lui particularmente attribuita a Boezio; ed è affermata nolle sue *Ebdomadi,* ed è svolta dall'Aquinate nel suo Commento (2" lez.), ove conchiude che una forma pura non puo essere soggetto d'atto ulteriore; poi dichiara che forma cosí pura non è altro che l'Essere per sè sussistente: *Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus,*

•

Ma potrebbe per miracolo divino esistere una sostanza priva d'ogni accidente? Potrebbe un corpo essere conservato da Dio senza quantité, uno spirito senza facoltà intellettiva? San Tommaso non osa negare la possibilité di un tale prodigio, ossia non ci vede chiara la contraddizione, senza la quale nulla resiste all'onnipotenza. Non vede assurdité manifesta nel concepire che dalla virtù infinita di Dio, causa prima e intima di ogni entité, sia impedita la naturale risultanza, con cui le propriété subito emanano

dalla prima realtà sostanziale. Forse mancherà la ragion di porre un cosí strano difetto; ma entitativa contraddizione non appare. Con cio non s'informa l'asserzione, che in tutte le finite cose pone accidenti; chè la sostanza rimarrebbo monea e in tutto inutile, e in una condizione innaturale, e con viva esigenza chiedente le forme accidentali ch'è nata ad avere. Eppure, dice l'Angelico, non ancora la sostanza sarebbe in ogni modo senza l'atto di qnalche accidente. Qualunque ipotesi si faccia, rimane la relazione della creatura al Creatore, ed è questo un atto secondo impossibile a togliere; è un accidente indistruttibile. *Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens sicut ipsa relatio creationis. Unde sicut Deus non potest facere quod aliqua creatura non dependeat ab ipso, ita non potest facere quod esset absque huiusmodi accidentibus* (Quodl. VII art. X ad 4“). Cosí ripugna la reale esistenza, anche per miracolo, d'una sostanza priva d'ogni accidente.

Dato dunque che per miracolo una sostanza sia spoglia d'ogni qualità e d'ogni altro accidente assoluto, rimane la relazione : quella che si fonda nella sostanza mode sima in quanto dipende da Dio, come da ragione suprema della sua possibilité, come da infinito esemplare d'ogni perfezione, come da prima causa effettrice di ció che esiste, e pero come da Signore e Dio. Non è tra le creature cosí reale fondamento o ragione cosí profonda del riferirsi d'una cosa ad un'altra, come è quella che abbiamo accennata per la creatura in ordine al Creatore.

Ma è forse reale l'entità della relazione, se si considera per sè stessa, fuori di quell'assoluta realtà in che si fonda? Quell'ordine che dicevamo della creatura a Dio, importa forse un proprio atto entitativo, fuori della sostanza? O non è forse questa medesima sostanza considerata in ordine al Creatore? A molti sembra che non sia da distinguere l'entità relativa da quella del termine rife-

rito, ove in questo pensiamo la cagione di ordinario ad un altro, e lo compariamo all'altro termine, invece di fermarci a guardarlo assolutamente in sè solo '.

Non sembra cosí all'Aquinate, come non sembró alio Stagirita, che con i dieci predicament! voile dividere l'ente reale, non le diverse nostre considerazioni, e dopo la quantité e dopo la qualità pose come distinta categoria la relazione, della quale tutto l'essere è l'essere ad altro. In questo senso è formulata la sesta tesi, che suona cosi: *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significat secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a sublecto.*

VÏÏol dire, primo, che dagli accidenti assoluti, pei quali la sostanza è cosí o cosi disposta in sè stessa, si distingue il relativo, pel quale il medesimo soggetto è costituito con qualehe ordine ad un termine, esteriore; secondo, che la ragion formale di questo accidente relativo, in ció che per sè importa di riferirsi ad un termine, non inchiude l'inesione al soggetto, al contrario della qualità, che ha la sua nozione nell 'ordine che dice alla sostanza informata ; terzo, che quindi viene la possibilité di pensare una relazione non realmente posta nelle cose, quando la mente riguarda un soggetto per cornparazione ad un altro, dal quale tuttavia quel primo non dipende in alcuna guisa, come avviene nel nostro denominare Iddio dalle creature, dicendo Creatore o Signore o altro simile; quarto, che male altri di là dedurrebbe non essere mai la relazione alcunchè di reale e di entitativo in se stessa ; anzi tal è veramente, ogni volta che è nel soggetto una vera dipendenza da un altro

1 Non vogliamo qui disputare, m& solo esporre il pensiero dell'Angelico. Perciô non riferiainu le sottili argomentazioni con lu quaE altri si adopra n postenere l'aecennata Opinione, contraria alla dottrina di s. Tonimaso. Non sarà difficile trovarle nei corsi acolastici, chi volease conoseerla. Solo diciamo ehc provano non essere la relazione una entitâ assoluta: cosa verissima.

o una vera cagione, per la quale ad altro si ril'erisce o si ordina

Certo, se alcuno non coneepisce un'entità reale in altro modo da quello con cui coneepisce un'entità assoluta, non riuscirà ad apprendere alcona real perfezione nell'ordine delle cose; e dovrà dire, credendo di dire cosa evidente, che la relazione non importa alcun ente, fuor del soggetto assolutamente costituito in sè stesso, e, solo per opera dell'intelletto, comparato ad un termine posto fuori. Ma quell'evidenza è fondata nell'¡Ilusoria opinione, che Tente sia reale solíanlo nel primo modo che a noi viene innanzi, e nel non saper analogare la ragion di ente, e nel non vedere che la stessa prima radice della realtà è diversa dall'una all'altra categoria. Ma chi rifletta che antecedentemente ad ogni nostra considerazione moite cose dipendono da altre, tutte da Dio, e che v'è ordine ond'è perfetto l'universo, e in ragion di misura o di convenienza o di opposizione rawisiamo, non lingiaino noi vere relazioni, intenderà che questa pure è una reale maniera di ente 2.

Questo senza dubbio insegna l'Angelico; ed è manifesto a chiunque sa com'egli distingua i predicamenti, ed è pur chiaro nelTesempio che abbiamo addotto della relazione con cui la creatura si riporta a Dio, onde trae che è impossibile una sostanza linita senza accidente alcuno. Di nuovo questo è chiarissimo nella soluzione ch'egli dá al dubbio proposto, che, dipendendo la sostanza per se stessa dal Creatore, sembra doversi riferire a Lui per la medesima realtà sostanziale, non per una distinta relazione. A che risponde, essere la sostanza cagione e fundamento del riferirsi a Dio, ma formalmente doversi aggiungere un accidente relativo : *Creatura refertur ad Deum secundum*

* Questa dottrinn espone l'Angelico, ove dichiara i modi dell'essere, come nel V dei *Metaf.* lez. XVH, e dove lia da tratture délia Triaità, e in molti nitri luoghi. particularmente id Quodl. IX, art. IV e uel II C. G. c. XVIII.

» Cfr. *De Pot.* q. VII, art. IX.

suam substantiam, sicut secundum causam relationis, secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter, ex hoc enim creatura similis denominatur (de Pot. q. VII art. IX ad 4:i;). E parimente nella risposta che segue: *Cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans; non tamen excluditur media realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae, sicut aequalitas sequitur productionem quantilatis.*

Di questa relazione afferma che anch'essa dee dirsi creata, benchè non nel modo delle cose sussistenti, le quali sole hanno propria l'esistenza e sole sono per sè stessc create. *Haec relatio creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Si vero nomen creaturae accipimus magis striçte pro eo tantum quod subsistit, tunc relatio praedicta non est quoddam creatum sed concreatum* '.

Finalmente, ad una obbiezione proposta contro le asserite relazioni della Trinité, ohe il relativo seinpre si aggiunge all'assoluto, e pero ripugna alia divina semplicita, risponde che cotesta composizione è nelle creature, ove la relazione ha un essere distinto dall'essere del soggetto, non in Dio, ove tutto è lo stesso Essere sussistente: *Ratio illa procedit de relatione reali, quae habet aliud esse ab esse substantia cui inest; sic autem non est in proposito* '.

Da questo ultimo cenno appare che non è questione d'una inutile sottigliezza scolastica; anzi riguarda il più sublime argomento, al quale possa sorgere la teología, quello delle divine Persone. Non temiamo di dire che la

i *D< Pot.* q. III, art. III ad 2œ; cf. TI C. G. c. XVIII.

i *Do Pot.* q. VIII, art. I ad 5m. E potremmo citare molti altri paasi che abbiam sott'ocehio, e potremmo esporre tutta la dottrina della relazione con lo parole dell'Angelico; ma non è il proposito dello scritto presente, ove ci basta far sentire come le tesi proposte sieno in verità di S. Tommaso.

radico di tntte le opinioni avverse e inferiori alla dottrina di S. Tommaso toccante la Trinità, è posta nel non aver bene inteso l'intima essenza della relazione, come dall'Angelico Precettore è dichiarata. Nel vedere die la relazione importa entità e perfezione solo in quanto è nel soggetto, o per Iddio s'identifica con l'Essere sussistente, eppure ha tutta la sua ragion formale nell'ordine che importa al termine distinto ed opposto, è il nucleo della dottrina puramente tomistica riguardo alla costituzione dell'augustissima Triade. Ma d'altra parte è manifesto che non potrebbe la relazione, anche portata in Dio, essere cagion formale di reale opposizione e di verissima distinzione, com'è tra le divine Persone, se essa medesima nella sua formalité non avesse entità reale, e di sua natura e necessariamente, fuori della realtà assoluta, fosse una pura creazione della mente.

CAPO V.

SOSTANZE SEMPLICI E COMPOSTE

MATERIA E FORMA

Th. VIL *Creatura spiritualis est in* jua *essentia* omnino *simplex: Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.*

Th. VIII. *Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae* twminifrui *designantur.*

Th. IX. forum *partium neutra per se esse habet, kec per se producitur* iii *corrumpitur, nec ponitur* in *praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.*

SonMario: La aoatanza in sè medesima puè essere semplice e puè essere composta: la semplice è spirito, la composta è corpo. Principi essenziali dclla natura corporea. Che cosa import! nella materia prima l'essere potenza al primo atto, e perd potenza pura. Che entità abbia la forma. Come veramente si uniseano in ragione di potenza e d'atto.

I.

Le tesi che andiamo esponendo furono proposte e approvate quasi una tessera per riconoscere un fedele seguace di s. Tommaso in metafísica; non sono formulate e ordinate quasi a modo d'un corso di filosofía. Perciô, ne eontengono veramente un compendio di tutta, la dottrina, che nelle scuole si deve esporre; nè procedono per via d'invenzione, in quella guisa che naturalmente l'intelletto urnano arriva a scoprire la verita, o corne il maestro deve condurre il disccpolo dalle prime e più spontanee nozioni aile ultime e più riposte. Chè noi partiamo dai sensi, e ci sono manifesti prima d'ogni altra cosa i fenomeni sensibili. Per ordine a questi, conosciamo il loro soggetto e le cagioni proporzionate: qui non possiamo non intendere l'universalissima ragion di ente, onde risultano i primi assiomi per

sè evidenti; poi dobbiam riconoscere che cotesta suprema nozione non è ristretta alla natura sensibile, nella quale anzi la perfezione dell'essere è limitata e diminuita; quindi sorgiamo per via di similitudini e d'analogie, di contrast! e di negazioni, a formare! qualche concetto delle nature superiori, e, sopra tutto il resto, di Dio medesiino. Cosí illuminata la mente ritorna a guardare gli stessi oggetti che sotto scarsa luce scorgeva incominciando; e nella più profonda apprensione dei primi concetti, e nella più assoluta nécessita delle supreme enunciazioni, penetra molto più intimamente in ciascuna verita, e conosce tutte le cose quasi raccolte nell'unità d'una sublime astrazione, che trascende i generi determinati e formalmente si applica a ciascun ente, a ciascuna realtà; con che va insieme una veduta complessiva dell'ordine universale e della gradazione delle nature.

Soltanto dopo aver percorso si lunga via, il filosofo, diventato pure in alcuna guisa teologo, raccoglie le alte verità metafisiche, senza dubbio eccedenti la natura corporea, che le prime tesi ci hanno dato occasione di svolgere. La potenza e l'atto ci si rivelano cortamente nel moto sensibile, anche nel moto locale; più intimamente nella sostanza composta; più altamente e universalmente in qualunque cosa, ove la perfezione, o sussiste illimitata e pura nella sua ragion formale, o trovasi ristretta e manchevole per un opposto principio potenziale, che riceve l'atto o la forma. Potenza ed atto dividono tutto l'ente; fuori dell'Essere assoluto, che è puro atto, dappertutto è necessariamente l'attuale esistenza ricevuta nell'essenza seconde la propria ragione della medesima; vi si aggiunge l'inevitabile composizione di sostanza e di accidenti.

Dopo questo, volendo pur vedere come l'universo sia disposto, viene spontanea la considerazione di quella sostanza, che in sè riceve, benchè in diversi modi, e l'atto di essere e le forme accidentali. Questo soggetto sostanziale

o ancora in sè composto, owero è semplice ? E' la questione alla quale rispondono la settima e l'ottava tesi; ove sono accennate le due parti délia creazione, uscite insieme all'inizio del tempo dalle mani del Creatore e più tardi riunite nell'mnana composizione : la spirituale e la corporea natura. Questa è verità di fede, definita nel IV concilio Lateranense, e senza discussione professata da tutte le Scuole cristiane; è pur dottrina accettata dai migliori filosofi di ogni tempo, i quali pensarono esser dovuto a liberi spiriti, come a motori, il giro dei cieli ; e in questa opinione a noi trasmessa dai secoli più antichi, si asconde forse la verità dell'influsso, che in maniere ignote ma vere, spetta agli angeli, come a ministri della Prowidenza, sull'universo inferiore.

Ma benchè in ogni tempo, o per analogia allo spirito umano che s'intese dover soprawivere al corpo, o per qualche straordinario commercio con intelligenze non umane, o per la tradizione derivata dai primi patriarchi dell'umana famiglia, siasi ritenuta vera l'esistenza di sostanze spirituali, più alte dell'nomo, inferiori a Dio; non cosí presto si venue a ben determinare il concetto di spirito, e a poco a poco anche qui l'intelletto dovette correggere le tendenze della fantasia. Come la voce *spirito* fu presa dall'aria mossa, cosí molti fermaronsi a immaginare una sostanza, libera dalla grossa materia che fa pesanti i nostri corpi, eterea, sottile, attiva come il fuoco; ma non separata da ogni materia, che ritenesse parti diverse e avesse una estensione, una figura, e non del tutto per la sua sottigliezza uscisse dall'universo corporeo e da ció che i nostri sensi possono percepire. Xon pochi fra gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli credettero di dover riservare a Dio solo la rigorosa spiritualité, o la negazione d'ogni materia mobile e quantitativa. Sant'Agostino dubitava se cosí semplIei dovesse intendere gli angeli, e disperava d'una risposta che fosse certa. San Bonaventura, dov'é trattata la

questione nel Commento delle Sentenze, conchiudeva per qualche matérialité, benchè non ne desse preciso concetto. Forse fu gloria dell'Angelico Dottore troncare il dubbio, e render comune nella Chiesa la più vera nozione della natura angelica.

Egli osservb che gli spiriti superiori differiscono dall'anima umana, in ció che questa non tutta è intellettiva, anzi è principio di vita organica, e pei sensi e molto più per le inferiori attualità, comunica con la materia corporale; gli spiriti invece sono in tutto intellettuali, e secondo ogni loro facolté corrispondono alia miglior parte dell'anima nostra. Ora le migliori operazioni dcll'anima sono intrínsecamente superiori ad ogni ragione di quantité o di parti dimensive, nè basterebbe pariare di qualsiasi sottigliezza eterea ed incoercibile: ripugnerebbe ugualmente ail'universalité ed alla astrazione delle idee intellettive e alla conseguente liberté dell'elezione. Chè prescindendo da raro e denso, ogni dimensione fa concreta l'individualité, e questa direttamente si oppone alla ragione di universalité. Adunque le nostre facolté superiori eccedono la quantité dimensiva, e non un principio che inchiuda misara d'ostensione pud essere cagione o soggetto d'operazione intellettuale. Per conseguenza gli angeli che non hanno azioni inferiori, ma totalmente sono intellettuali, devono in tutto esser liberi da ogni materia, che sia principio di estensione.

E cosí omai comunemente si pensa nella Chiesa, dopo la luce apportata da s. Tommaso in questo argomento.

Ne segue che la sostanza angelica è in se medesima affatto semplice. Puo ammettere, anzi veramente esige, composizione con gli atti che le si aggiungono; ma non è in sè stessa intrínsecamente composta. Infatti la dobbiam riconoscere semplice e pura, non meno di quel che sia considerata a parte l'anima umana. Ora l'anima, anche senza attendere ali'essere intelligente, come forma è atto; è atto nella costituzione della natura sostanziale. Ma non puo

essore atto nell'ordine di sostanza un principio che nel medesimo ordine fosse potenza. Ripugna che una reale entita sia determinante,com'è l'atto o la forma, sotto quell'aspetto medesimo sotto il quale è indeterminata; ripugna che sia formale perfezione quello che nello stesso genere è potenza imperfetta. Dunque non puo esser composta, ma semplice è necessariamente qualsiasi anima, ond'è determinata la natura vitale; e tanto più l'anima più perfetta, che è Rumana; e più ancora, se si riguarda come intellettiva, in che maggiormente si allontana dalla materia; e vieppiù finalmente il puro spirito', che nell'essere intellettivo ancora occede l'anima nostra.

Questo afferma la settima tesi: *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.* Nè accade che ci tratteniamo a svolgerla più ampiamente. E' incontrastata oramai la prima parte che accepta la semplicità, o la impossibile decomposizione in principii distinti, della sostanza spirituale. La seconda parte fu superiormente dichiarata, quando esponemmo la necessaria composizione d'ogni finito sussistente: non per sua natura è, e pero deve ricevcr l'essere come un atto estraneo all'essenza ond'è costituito. Va insieme la necessaria composizione con le forme accidentali, in quanto principalmente preparano o conducono la sostanza già esistente all'attualità della operazione. La quale solo in Dio è indistinta dalla natura, ed è compresa nello stesso purissimo atto dell'Essere assoluto.

Solo ci giovi osservare che particolarmente trattando degli Angeli, più che mai insiste s. Tommaso sull'affermazione dell'essere distinto dall'essenza, si da far con essa vera composizione; e confronta questa con l'altra che è propria della natura corporea, e ne assegna le convenienze e le discrepanze. Convengono sopratutto nel porre insieme potenza ed atto. Sono diverse, non nell'essere vere e reali,

ossia Puna posta nella entité dello cose, l'ultra nella considerazione della mente (e questa sarebbe stata massimamente da notare, se fosse vera) ; ma nel non ordinarsi Pessenza ad altro atto, montre la materia pud ricevere ultra forma; onde pur viene che tutta la maniera dell'essere è determinata dalPessenza, nè sorge dalle due parti una terza e nuova ragion formale che già prima non fosse determinata ; montre il soggetto che riceve una forma corporea o una qualité, non dice quale essa sia, e sorge dalla composizione una ragion dei tutto, prima ignorata La quai dottrina importa che Pessenza spirituale debba comporsi con gli atti non contenuti nella sua propria ragione; che cosí risulti un tutto composto, che è ¡'individuo sussistente o la persona, a cui ogni atto aggiunto, e Pesistenza e qualsiasi forma accidentale, devesi attribuire; ma non toglie ¡'intrinseca semplicità della sostanza in sè considerata, che è lo spirito, o il sussistente immateriale.

II.

Al contrario, nella medesima ragione delPessenza o della sostanza, riguardata in sè sola, in quanto prescinde da ogni altro atto, importa vera composizione di opposti principi la natura corporea. Della quale è detto nella tesi ottava : *Creatura vero corporalis est quod ipsam essentiam composita ex potentia et actu : quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus designantur.*

Non si tratta di quella manifesta ma indeterminata composizione che è di parti quantitative : come in ciascuna d'esse rimane Pintera ragion di corpo, nulla si è detto. dpcomponendo il corpo stesso in particelle piccolissime e atomiche. intorno alia questione se Pessenza corporea consti di opposti principii, i quali sieno determinatamente ordinati fra sè come potenza ed atto.

i TI, C. O., c. LII-LIV.

E, salvo l'illusione d'alcuni, i quali credettero d'aver finito l'analisi della natura con la riduzione della sostanza a minime parti quantitative, puô dirsi comune il sentimento degli uomini, e dotti e volgari, che il corpo consta essenzialmente di un principio materiale, ch'è indeterminato e passivo, e d'un elemento formale, determinante ed attivo. A questo conduce il riconoscere la materialità nei corpi, che da sè pare inerte e in ogni modo è mutabile; ma d'altra parte nè sola potenzialità puo essere, nè puô mancare a verun corpo ogni attività. Questa dee provenire da un principio opposto alla materia, ossia da quello che chiamasi principio fórmale. Alia medesima conclusione volgarmente si giunge, osservando le mutazioni perpetue nelle forme corporee, le quali mutazioni non paiono di sole disposizioni accidentali, ma più profonde; e particolarmente appare cio manifesto nel passar degli alimenti dall'essere inanimi a costituire un organismo vitale.

Per via più metafísica n'è convinto l'Aquinate, pel quale è impossibile che sia semplice una natura individualmente moltiplieata: non compete questo all'atto che per sè sussista, e dovrebbe essere atto puro quella semplice entita che costituisse l'essenza del corpo, poichè non puô da sé esistere come una potenza pura. Ancora, la semplice entita sussistente per lui sarebbe spirito intelligente; onde la sentenza, certa per lui, e non cosí per gli altri scolastici, specialmente dei posteriori, che i corpi celesti, reputati incorruttihili, fosser pure composti di materia c di forma; con la sola differenza dai corpi inferiori, che in quoi primi la materia è potenza non capace d'altra forma fuori di quella alla quale è soggetta. Son capaci quei corpi di mutazione locale: perciô son detti da Aristotele in potenza al *dove,;* non possono mutarsi intrínsecamente, e in questo senso negó il Filosofo altra o più intima potenzialità nei medesimi (VITI Met. loct. TV). Ma chi dicesse incomposta la lor essenza, certo, dice l'Angelico, s'ingannerebbe. Per-

chè sono enti in atto e possono agire. Ma puro atto non sono, chè sarebbero necessariamente nell'ordine dell'intelletto : e intelligent! e oggetto della conoscenza spirituale, non della sensitiva. Dunque hanno materia e forma benchè non unívocamente con i corpi inferiori. *Si quis intelligat quod corpus coeleste nullo modo habet materiam, manifesto dicit falsum. Patet enim quod corpus illud est actu ens; alioquin non ageret in inferiora. Omne autem quod est actu, vel est actus vel est habens actum. Non potest autem dici quod corpus coeleste sit actus; quia sic esset forma subsistens et esset aliquid intellectum in actu, non autem sensu apprehensum* \

E aveva l'Angelico la stessa dottrina quando commentava le Sentenze; onde appare che a torto altri disse aver lui dai primi agli ultimi anni in questo punto mutata opinione; sempre giudicô metafisicamente assurda una sostanza estesa, ove non entrassero, quali parti essenziali, due principi opposti come potenza ed atto, che in questo caso si chiamano materia e forma.

in.

Ma più importante e più profonda questione, e molto più decisiva per mostrar la metafísica o conforme alia mente dell'Angelico o molto difforme, è quella che riguarda l'entità dei principi costitutivi del corpo. Nella Scuola inaugurata da Duns Scoto, la materia prima ha una propria essenza, benchè imperfetta e incompiuta, ha un proprio atto entitativo e una propria esistenza. Per se medesima puo essere conosciuta, ed esiste per sé antecedentemente, trattasi certo d'antériorité di natura, alia sua unione con la forma corporea. Anzi non temono quei maestri di attribuirle pure la quantité, chè non par loro di poteria

i In *I de Coelo et Mundo.* Icct. VI. Cfr. I p., q. LXVT, art. II. E ancora in II Sent., Dist. XII, q. I, art. I.

concepire inestesa o semplice a mo' di uno spirito. A che noi soggiungiamo: Che le manca ornai per essere corpo? Se per sè esiste, avvera la definizione della sostanza *a cui compete esistere non in altro.* E sï, rispondono, ma è inconipiuta. Incompiuta in ordine a che7 Alla sua essenza o alla sua natura, certo no; sarà in ordino a quello che la forma corporea le aggiungerà. Ma cosí ogni sostanza è incompiuta per rapporte ai propri accidenti, specialmente a quelli senza i quali essa rimarrebbe inattiva e inutile; l'anima, per esempio, riguardo aile facoltà vitali, il corpo riguardo alla quantité. Eppure, non si suole resistere in questo ad Aristotele eas. Tommaso, che pongono le facoltà e l'estensione veri accidenti..Qualunque sottigliezza si trovi, per isfuggire attraverso le fessure, rimane ferino che ogni forma, soprawveniente ad un soggetto per qualsiasi maniera già in atto, è accidentale. *Cuicumque ergo formae,* dice l'Angelico, *substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens* (de Spir. Creat, a. III). Dunque è vano il dire che la materia prima, immaginata come qualche cosa per sè attuale, è sostanza incompleta, e perd ordinata a ricevere una forma sostanziale.

Eppur dicono che è sostanziale la forma corporea, perché il corpo è una sostanza. Piace affermare che è sostanza; ma se l'essere corpo soprawiene ad un soggetto già in sè costituito, l'essere di corpo non sarà più sostanziale che l'essere quanto o l'esser quale. Più ancora, il concetto che abbiam di corpo è di una sostanza estesa; questa è la più volgare nozione. Ora nella Seuola scotista alla materia prima, per sè esistente, è pure attribuita la quantité: che manca mai? E se è quanta, soggiungiam noi, senza dubbio avrà una figura terminante l'estensione, avrà una certa densité, determinante il contenersi più o meno di materia in un dato volume; con che entriamo nel genere della qualité. E se una forza esterna tendesse a spostare quella sostanza, questa non opporrebbe forse alcuna dif-

iicoltà a concepire il moto? E sc di nuovo qualche altra violenza tendesse a disgregar le parti, non ci sarebbe forse qualche resistenza? Ecco siamo nell'attività. E sarebbe visibile o invisibile quello strano soggetto? Se visibile, eceo un'azione sulla luce; se invisibile, dovrebbe essere attraversato dalle onde eteree senza ¡inmutarle in guisa alcuna, o sarebbe una mole estesa e avente posizione, senza impenetrabilità: tutto assurdo.

E' necessario tornare alla sentenza aristotélica: *nec quid nec quale nec quantum;* e intenderla come la intesero i grandi Agostino e Tommaso; intenderla cioè con pienezza di senso e di verità. Dobbiam negare che sia un *quid* o che abbia *quidditá,* non solo relativamente alie note quiddita corporee, sibbene assolutamente, in quanto non è da sè un ente determinato, ne per sè puo concepirsi : *neque esse habet, neque cognoscibilis est* (I. q. XV art. Ill ad 3m). E tanto mono dobbiamo attribuirle alcun atto secondario di quantita o di qualità, a cui certo il primo atto entitativo è presupposto. Non è dunque la materia prima alcunchè d'immaginabile; nè pure è per se stessa intelligible. Ma la fantasia deve rinunciar del tutto a rappresentarsela, e l'intelletto deve esser contento di pensarvi, per comparazione ail'intero composto, ossia al corpo che per sè esiste; e nequale, corne è intera la ragione di ente, sola per se stessa intelligibile, cosí prima si ha l'oggetto proprio dell'intelletto. E' intesa la materia prima come principio potenziale del corpo sostanzialmente mutabile; è quell'informe comune ai termini diversamente formati dei quali uno si cambia nell'altro; è il sostrato che dee ricevere la determinazione prima e sostanziale dalle forme che si succedono. Ecco, abbiamo cosí variamente espressa la nozione medesima di quella realtà potenziale che, appunto perché dee ricevere il primo atto, è per sè destituita d'ogni atto.

IV.

Questo chiaramente dimostra d'avere intoso sant'Agostino in quel celebre passo delle sue Confessioni (1. XII c. (i), ove ringrazia il Signore d'avergli dato profonda conoscenza di quel che sia per sé la materia, dopo che, udendo maestri erranti, egli stesso di molto aveva errato. Perocché, dice, mi stancava inútilmente lo sforzo di andaré immaginando innumcrevoli e strane larve; erano brutte parvenze senz'ordine, ma non era la materia prima; erano cose deformi ma non informi. «Ma quelle ch'io pensava, non per privazione d'ogni forma, si al confronto di forme migliori, potevasi dire informe; e una verace ragione mi persuadeva a togliere ogni resto di qualunque forma; solo cosi avrei pensato l'informe; ma non poteva, perche più presto avrei negato l'essere a ció che mancava d'ogni forma, di quello che potessi rappresentarmi alcunchè di mezzo tra il formato e il nulla, nè formato nè nulla, informe e quasi nulla. E la mia mente, cesso di rivolgersi alla fantasia, piena d'immagini di corpi formati, le quali andava mutando e rimutando; e mi lissai negli stessi corpi, e più a fondo méditai la loro mutabilità, per la quale cessano di essere quel che erano e incominciano ad essere quel che non erano; e sospettai che il loro passare da una ad altra forma si facesse per un che d'informe, e non senza nulla di comune: ma volea sapere e non sospettare. E se tutto ti confessassi, o mió Dio, cio che intorno a questo mi hai fatto intendere, chi dei lettori mi seguirebbe? Eppure non cessera l'animo mio di darti onore e lode per quello ancora che non riesce ad esprimere. Clic la stessa mutabilità delle cose mutabili, dessa è capace delle forme tutte, seconde le quali si formano le mutabili cose. E questa che è? E' spirite.' E' corpo? Forse un'immagine di spirito o di corpo? So dir si potesse un *nulla che è qualche cosa,* owero un *E' non è,* questo io la direi ». Fin qui sant'Agostino.

Or si attendu quella mutabilité, che non è da prendere per un astratto nella mente, corne se dieessimo la possibilité di mutarsi; sibbene alcuneliè di reale nelle cose,,poichè si nega per essa che totalmente il nuovo termine prodotto sia diverso dal precedente, e non resti alcunchè di comune; poi al dire del santo Dottore, che è realtà capace delle varie forme e in sè le riceve; poi al cercare quale entità convenga attribuirle. Meglio non poteva esprimere nel suo vivace stile lo stesso pensiero, che con rigore scolastico affermé l'Aquinate: che la materia non è un soggetto con potenza alla forma, in quel modo che la sostanza è capace degli atti accidentali, ma essa medesima è potenza, e in questa potenzialité consiste tutta la sua realtà. *Si intelligatur potentia secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere; sic dico quod materia prima est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima ad potentiam passivam, sicut se habet Deus ad potentiam activam* \ La quale asserzione pare eccessiva agli altri, pei quali la materia è in potenza alla forma, ma per se stessa è già un soggetto a suo modo in atto. E con cio la fanno potenziale ad un atto secondo, non al primo; ad un atto accidentale, non al sostanziale.

Per la stessa ragione pare agli altri difficile trovare una ragione apodittica, che dimostri la naturale impossibilité dell'esister mai qualche materia senza forma; sembra poi ad essi strano assai che altri neghi la possibilité di cotale isolamento per via di miracolo. Infatti la loro materia è già sostanza, e forte volonté si richicde per asserire che è in potenza nell'ordine della sostanza. Al contrario l'Angelico con ogni certezza dappertutto nega che pur miracolosamente si possa coneepire quella stranezza: cosí dove parla della creazione, e domanda se potè esser croata la materia informe2; e assolutamente lo nega, per-

1 In I Sent.. Dist. III, q. IV, art. II ad 4®.

a *De Pot.,* q. IV; I p., q. LXVI; Quodl. III, art. I e altrove.

che la materia non ha altro atto, che la forma e l'essere consígnente; ond'è manifesta contraddizione il porla esistente con negarle ogni forma.

Ancora s'accorda appieno l'Angelico con saut'Agostino negando che la materia possa terminare per se stessa la cognizione intellettiva. Se il legno non fosse noto nella sua ragion di legno, ne potessimo riconoscerlo alie lignee note per le quali si differenzia dalla pietra e dal ferro, ma solo lo potessimo nominare e conoscere come il soggetto delle varie forme che riceve nell'essere o tavola o scranna o letto o sgabello o porta o qualsiasi altro oggetto artificiale, davvero sarebbe solo pensato come alcunchè di comune a cotesti oggetti e come ii sostrato *di cotali* forme, non altrimenti per se stesso. Cosí sant'Agostino ha rawisato la materia nella mutabilité dei corpi, e confesso d'avere perduto tempo e fatica a volerla concepire per sé. Símilmente l'Angélico sempre negó che della materia presa isolatamente si possa avere concetto alcuno. Come dice ordine all'essere, cosí è conoscibile. Dice ordine all'essere únicamente come costitutivo potenziale dei corpi, soggetti a mutarsi intimamente fino al primo atto essenziale. In tal maniera adunque, per analogia all'intera sostanza, e non altrimenti la materia è intelligibile. Ne questa determinatione riguarda il nostro intelletto, perché limitato o perche procede dalle impressioni sensibili; è vera assolutamente, e l'afferma l'Angelico dove parla delle idee divine, ossia riguardando l'assoluto intelletto. Come dunque, se in nessuna guisa ci fosse nota la natura del legno, lo nomineremmo dicendo: cio di che si fauno le tavolc, le sedie, i letti e simili cose; non altrimenti possiamo intendere e nominar la materia, se non dicendo: il principio potenziale della sostanza corporea. E corne, se l'essere di tavola o di sedia o di letto fosse sostanziale e primo, non potrebbe il legno avere un'essenza determinata o alcun proprio atto untitativo, e dir che l'ha verrebbe a distrugger l'ipotesi,

faccndo appunto del legno quella determinata e intcra sostanza che veramente è, benchè in potenza agli atti accidentali; in simii guisa convien ragionare intorno alia materia prima, e negarle ogni propria attualità, si di essenza che importerebbe alcunchè di formale, si di esistenza che presuppone qualche forma.

V.

E in non molto diversa maniera è necessario concepire l'entità e l'ordine all'essere del medesimo principio formale. Anche qui è profonda la differenza dei concetti tra la Scuola inaugurata dallo Scoto e quella che si attiene all'Aquinate. Con ció stesso che la forma è affermata quai verace realtà, vuole quella prima Scuola considerarla in se, come un ente che ha la propria esistenza, destinato si a congiungersi con la materia, ma in sè costituito e per sè intelligible. Par che la cosa semplicemente proposta in tai modo sia facile; a pensarci, non sono poche nè lievi le sorgenti difficoltà. Se cotesta forma è semplice e ha la propria esistenza, corne non è per se stessa prodotta, quando incomincia ad essere? E' prodotto infatti quello che poi è; ora la forma è. Ma se è prodotta ed è semplice, dunque è prodotta secondo tutto la sua entità. Or questo è dire che è creata. Quindi il tormentoso problema dell'antica filosofía, se in ogni naturale trasformazione intervenga la virtú creatrice. E per non risponder che si, molti vennero a negare ogni vera produzione di nuova entità, e a negare che alcuna cosa sia in potenza; molti si persuasero che tutte le forme possibili già sono contenute in atto, benchè latenti nella materia. Gli Scolastici si accordarono a negar la creazione; ma il darne ragione non riesce si di leggeri. Certo non basta a quetar la mente il dire che la forma è prodotta come sostanza imperfetta; e che è ordinata ad esistere con Paîtra parte, cioè con la materia; o che è prodotta nella

stessa materia. Resta l'opposto argomento, che per sè si produce cio die per sè esiste; e per sé esiste ció che ha l'atto proprio di esistenza. Poi quelle fughe hanno intera applicazione anche nell'anima umana, che tutti ammettono per sè creata. Di più, alla produzione risponde la corruzione: se la forma per sè esiste, perché vien mono allô scomporsi del corpo? Più ancora, come puo intendersi l'unità sostanziale del composto, se già sono due parti, aventi la propria attualità e la propria esistenza? E corne puo intendersi la comunicazione della forma alla materia, se ciascuna è per se stessa e ritiene la propria naturale *l* Per aver l'ente uno, è necessario che uno sia 1'essere in che le parti convengono; e non convengono, se non forse in un essere secondo e accidentale, le entità che già godono ciascuna dell'essere proprio. Che sarà l'unione se non un vicendevole influsso? Ma questo e suppone gli enti e le virtù distinte, e appartiene alla causalità efficiente, non alla formale o alla materiale.

Nulla di tutto questo rimane oscuro o dubbioso nella scuola di san Tommaso. Il quale, ripetendo dalle cento volte in su che tutte le forme sostanziali e accidentali, tutte, eccettuata sola 1'anima umana, non sono esse esistenti, ma solo come tali per Je quali è il composto, o il soggetto informato *(forma non ipsa est, sed ut qua compositum est),* non intende già di accertar soltanto una logica considcrazione o di assegnare una locuzione più esatta, secondo l'uso di attribuire ogni predicato al perfetto e sussistente individuo; ma di affermare una reale importantissima verita, che risponde a tutte le questioni e scioglie tutte le difficoltà dianzi proposte. E' dunque realissima verità, e non soltanto logica convenienza, che qualsiasi forma ricevuta in un soggetto, in tanto esiste in quanto per essa è cosí posto in atto il suo soggetto, e per la medesima a questo congiunta corne suo atto, é costituito il composto, che solo ha ragione per sé di vero ente, e solo è per sé

intelligibile. Per ordine al medesimo, che di fatto ci si presenta esistente in natura, sono reali e son conoscibili i suoi principii costitutivi, o come potenza o come atto. 1 quali per conseguenza sono intesi assai, mentre son determinati e noti sotto l'accennata ragione, di tali entità onde risuita il tutto, posto veramente in natura: l'uno come principio potenziale, l'altro come attuale. E chi volesse rappresentarseli assolutamente, altrimenti che per ordine al composto, s'ingannerebbe.

Quindi viene la risposta a chi domanda come sia prodotta la forma che pure è nuova in ogni mutazione di materia. Conviene negare il supposto, che sia prodotta, come un'entità consistente in se stessa. Si dee produrre quello che deve esistere; ora esiste il composto. E questo in natura è prodotto, non perché sieno, con qualche antériorité di ragione, prima prodotti i suoi principii; ma ¡inmediatamente è condotto ad attuarsi, per virtù dell'agente che muove il soggetto precedente, secundo una nuova maniera che corrisponde aile virtù dell'agente e alla disposizione del soggetto. Il nuovo composto è termine dell'azione e del moto. Non dobbiamo ammettere che la forma in sè sia prodotta; chè allora, corne semplice e non avente in sè materia onde sia fatta, sarebbe inevitabilmente creata. Nè altro significa l'eduzione delle forme dalla potenza della materia o del soggetto, se non che si fa in atto quello che esser poteva; o il passivo, per la virtù e pel modo indotto dall'attivo, acquista la perfezione di cui era capace. Cosí in me, quando penso, si fa l'anima pensante; non che prima, sotto alcuna considerazione, sia prodotto il pensiero, e poi l'entità del medesimo si aggiunga alla facoltà o all'anima intellettiva. Nè símilmente il calore è per sè prodotto e poscia immesso al ferro. Ma l'anima si fa pensante, benchè per un atto da lei distinto, e il ferro è fatto caldo; e l'essere è del soggetto informato dal suo nuovo atto, è dei composto che risuita dal soggetto o dall'atto.

Con questa dottrina risponde l'Angelico alla questione *Utrum Deus operetur in natura creando* equivalente, com'egli dice, all'ultra: *Utrum creatio operi naturae admisceatur.* E viceversa, da ció solo che l'anima umana ha il proprio essere, deduce ch'essa è creata2; benchè certamente valga pure per essa l'inutile eccezioiie che è fatta nella materia, e, secondo l'Angelico, tanto intimamente che per il proprio ordine al corpo essa è moltiplicata e individuate. Nè fa bisogno diçhiarare come alla produzione risponda la corruzione. E' ben necessario ammettere che le qualité e le forme sostanziali corporee cessan di esistere alia corruzione del composto; ma la cosa è chiarissima presso Aristotele e s. Tommaso, pei quali non altrimenti è la forma che perche esiste il composto attuato cosi; non è chiaro per gli altri, i quali, riguardando da sè ogni reale entità, in ciascuna trovano la propria ragione di esistere.

Insomma nella scuola di Duns Scoto alla materia prima nulla manca per essere un corpo, checchè altri escogiti a farlo imperfetto; nulla manca alla forma per essere uno spirito, benchè altri cerchi ragione di farla dipendente dalla materia : ma come puo dirsi tale, se antecedentemente all'unione con essa ha il proprio atto pel quale èî Per tal via sono al tutto falsati i concetti dei due principi sostanziali, ed è resa impossibile la loro vera unione. Perché di due enti'in atto, non se ne fa uno: rimarranno due nella loro prima costituzione, checchè si trovi poi di ordine mutuo e di vicendevole compimento. Cosí sono unite anche le parti dell'edificio; ma perché l'ordine posto dall'arte umana presuppone le parti già costituite nel primo essere, la forma dell'edificio è molto accidentale, nè altro induce che un ordine di posizione. S'immagini più profonda la variazione portata in ciascun principio corporeo dall'unirsi

» *De Fot.,* q. ni, art. VIII.

2 I p., q. XC, art. II; EL C. G., c. 87 e altrove.

con l'altro; ma se ciascuno ha già il primo atto, ció che sopravvienc evidentemente è secondo.

VI.

Anche qui l'inganno di molti proviene dal non correggere la natia tendenza a concepire ogni realtà che si nomini, come se fosse in se stessa alcunchè di sussistente, e certo avesse intera la ragion di ente, il cui atto è l'esistere, appunto perché l'ente è il primo oggetto conosciuto. Ma di fatto, se v'é sostanza composta nella sua prima costituzione, se ogni ente come tale non è scmplice, è necessario ammettere e intendere i principi costitutivi della sostanza e dell'ente; e cotesti principi non devono avere in se medesimi la costituzione di ció che è per sé, e per conseguenza non sono altrimenti conoscibili, che per ordine c per analogia al composto. Percio diciamo pure non essere in verita più diflicile a intendere la composizione di essenza e di essere, che Paîtra di materia e di forma; anzi aggiungiamo che senza quella, nè questa è possibile. In ambedue i casi è la stessa difiicoltà: quella d'intendere una realtà non da sè e per sè costituita nella ragione di ente. Corne l'essenza è intrínsecamente posta in atto per l'esistenza distinta, cosí la materia prima, che sant'Agostino voleva chiamare *est non est* e *propre nihil,* che san Tommaso dice potersi dire *non ens* privo da sè d'ogni attualità d'essenza e di esistenza, ha tutta la ragione di essere veramente nella forma che la determina, e nell'essere conseguente. E la forma a sua volta è pur difettiva in ragion di ente; come il mió pensiero separato dall'anima, o l'incandescenza separata dal ferro. Benché sia in qualche modo per sé intelligibile in quanto è formale determinazione, non puo tuttavia prendersi come ente per sé, o per sé dicente un

« In quanto Veil inehiude l'atto, che la materia «ola non è c non ha. *I)c Satura Angelorum,* c. VIII.

bastevole rapporto all'esistenza ; esiste e s'intende esistere come parte del composto e per analogia al medesimo : pensa l'anima mia, c incandescente il ferro.

Senza la distinzione fra l'essenza e l'essere, ne pure son possibili, noli'ordine sostanziale almeno, materia e forma. Tnfatti, se ogni entitá reale, per ció stesso che importa realtà, inchiude l'esistenza, è impossibile ammettere la materia prima, entitá reale e potenza pura nel modo che abbiamo detto; è impossibile che la ragion di ente in atto per sé le competa; è impossibile concepirla in potenza al primo essere quai è il sostanziale; è impossibile finalmente che convenga con altra entitá reale a partecipare lo stesso atto di esistenza. I quali argomenti, eccettuata la sola attualità in ragion di essenza e non di esistenza, valgono ugualmente per la forma.* Abbiamo dunque necessaria mente vere e reali entitá, che non inchiudono l'atto, pel quale formalmente esistono. Dunque l'esistenza è veramente distinta dall'essenza; e se questo si nega, parlando di materia e forma, torniamo a false imagini che distruggono la ragione.

Anzi potremmo spingere l'argumento, e dimostrare che qualsiasi composizione, salvo per awentura quella d'un scmplice cumulo di cose, sc l'essere non è distinto dal suo soggetto, diventa impossibile. Infatti anche il composto, sia pure accidentale, come il caldo, il dotto, il giusto, dee come tale avere unità: *omne ens est unum*. L'unità vien dall'atto. Uno dunque dice porsi l'atto dell'ente, che è l'essere. Or se l'essere non è altro che la materiale realtà delle parti, come queste sono distinte, cosí quello è molteplice, e l'unità del composto e qualsiasi vera composizione sono impossibili.

i In qunl maniera, che ritorna a conforma di tutta la dottrina, debba eccettuar i l'anima umana, diremo poi, trattando a parte dell'uomo.

VII.

Finalmente, nella dottrina dell'Angelico, non cosí nell'altra, è manifesta l'unione dei principi in ragione di potenza e d'atto, ossia di materia e di forma. Poichè, se ciascuna parte lia la propria attualità di ente, restera che si possa ammettere qualche influsso efïettivo dell'una sull'altra; non sarà possibile intondere che la parte formale costituisca il soggetto per intima comunicazione di se stessa, ch'è atto, alia materia; nè che la parte materiale sia per la forma, come per proprio atto, costituita nella ragione di sostanza. Nè alcuno dica: *di tal sostanza*: chè l'atto sostanziale è il primo e altro non suppone; e la nozione genérica e la specifica non importano reale distinzione, ma logica soltanto. Che pero l'unione sarebbe affatto estrinseca e accidentale, e per relazione di azione e di passione, non mai intrinseca e sostanziale, nè antecedente ogni azione e passione aile quali la costituzione entitativa è presupposta. Ma corne il mio pensiero è un'entità reale per cui è pensante l'anima mia, nè altro esiste che il complesso di anima e di pensiero, non da sè ciascuna parte, cosí son congiunte materia e forma. Le quali si uniscono in una essenza o in una natura, determinata per l'atto formale, mutabile a cagione della potenzialità che resta pel principio materiale, e per essere il composto sommesso ai contrari agenti dalla natura universale. Cotesta essenza porfettamente una, poichè risultante da principi che ancora non sono enti per sè, ma hanno la loro realtà nel riceversi c nell'attuarsi tra loro, e nel costituire cosí il soggetto capace di esistere, hanno alfine perfetta l'unione e l'unità nell'esistere realmente per un atto comune, che è proprio del composto e che è partecipato da ciascun principio in proporzione del suo concorrere alla costituzione del tutto, che solo è veramente.

Tutte le quali cose sono da ammettere necessariamen-

te, chi non voglia contraddire all'ottava delle tesi proposte, espressa con le seguenti parole : *Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento, nisi reductive, ut principium substantiale.* Manifestamente son distribuito nei predicamenti lo nature perfette, o le cose dalle quali sono predicate le ragioni astratte e universali. Solo come costitutivi del) 'intora natura vi si riducono i principi, dei quali assurdainente gli astratti dei composto potrebbersi enunciare.

Chi contro questo rilutta, sforza l'ingegno per ritrovar parolo che fuggano dalle istanti conseguenze e dissimulino la diflicoltà, ma non riesce. Non riesce bene a stabilire unità di composizione, e molto mono di composizione sostanziale. Non riesce bene, per la natura dei corpi, a liberare il suo sistema dall'ammettere, per la materia prima, alcunche di oscuro e di deforme, ch'era la pena di Agostino, ossia, potremmo dire, una melma nereggiante ; e per la forma, uno spiritello, che non si sa come sia prodotto, e, senza vera congiunzione noli 'essere, lavora quella melma. Or noi crediamo che per essersi cosí la dottrina peripatetica, dopo lo Scoto, voluta adattare alla fantasia, abbia perduto pregio e vigoro, e sia stata validamente impugnata, no siasi potuta difendere. Manteniamola alta e pura, qual'era nelle menti di Aristotele, di sant'Agostino e di san T<¡inmaso ; e potra sembrare difficile, come remota dall'immaginazione, ma sarà per l'intelletto forte e inespugnabile.

CAPO VI.

QUANTITÀ DIMENSIVA

Th. X. *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales const, quitur, non tamen idem est corpori esse substantiam ct esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est,* non *quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realitcr differt et est vert nominis accidens.*

Th. XI. *Quantitate signata materia principium est individuationis, idest, numéricas distinctionis, quae in puris spiritibus esse* non *potest, unius indi, vidui ab alio in eadem natura specifica.*

Th. XII. *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*

Sommario: Quantità, primo accidente corporeo. — 11 buon filosofo la distingue certo dalla sostanza, e le assegna per effetto formale far che la sostanza abbia in atto le parti, nè sia indivisibile. — Come, antecedentemente alla quantità, la sostanza prescinda dallo spazio. — Dottrina importante in ordine alla Eucaristía. — Quantità, misura délia sostanza e principio d'individuazione.

I.

Dopo aver determinate le ragioni universali riguardanti l'essenziale costituzione delle sostanze, onde consta tutto il creato, e principalmente la semplicità owero la composizione di potenza e d'atto, molto importa di assegnar la propria ragione alla prima propriété manifesta ai sensi, per la quale la natura corporea si difterenzia dalla spirituale. Essa è la quantità, che diciamo dimensiva, quasi a distinguera da altre d'altra maniera ; non solo perché, sccondo la nota di saut'Agostino, *non quidquid magnum dicitur, mole magnum est;* ma anche perché si ostende pure a sua guisa il movimento con le parti che si succedono, e quindi il tempo che misura la successione. Noi dob-

biam ragionare della quantità prima e fondamentale, pci la quale conosciamo la mole d'un corpo e le sue parti diverse poste le une fuori doll'altre, e lo spazio che lo stesso corpo, o costituisee, owero occupa almeno, e le tre dimensioni in lungo, largo e profondo.

Che la sostanza corporea si estenda cosí, al sonso è manifesto: anzi l'aver mole o dimensioni è appreso corne cosa tanto prima e intima al corpo, che è difficile concepire la quantità per un atto distinto dalla medesima sostanza corporea, e tolta quella per cio stesso par distrutta anche questa ; si che appena distinguas! nel pensiero il predicate dal soggetto, quando il corpo è definito *sostanza estesa;* la quale sombra a molti ottima definizione. E' dunque principal questione nella presente materia il sapero se la quantità si aweri immediatamente per la stessa sostanza che lia da so questo modo di estendersi in parti, owero se l'abbia per un atto secundo, risultante quai necessaria propriety dalla stessa sostanza. Perche tra le forme accidentali è importante la distinzione, secondo la quale le une naturalmente emanano dal soggetto, che non puo essere senza quelle, corne non è lo spirito senza la facoltà intellettiva, le altre risultano nel soggetto per l'azione di esterne cagioni, corne il ferro arriva ad essere magnetizzato. Per queste ultime è manifesta la lor distinzione dalla sostanza : non cosí per le prime, di leggeri apprese quasi intrinseche determinazioni della stessa natura. Cosí il Des Ca r-tes pensó ed insegnô, e pur troppo molti trasse nel suo pensiero, che tutto l'universo fosse o semplice intelletto o ostensione; nè altra entità reale, nè distinti principii di essenza alcana potessero altrimenti concepirsi.

A che si oppone tutta la dottrina scolastica, anzi l'opinione di tutto il genere amano, non sedotto ancora da falsa filosofía. Ma riguardd all'entità formalmente ostensiva della sostanza, l'illusione fu accottata da molti. Fra i cattolici, l'errore che fa dal corpo indistinta la quantité è impe-

dito dal mistero eucaristico; ove la fede ne fa certissimi che non rimane la sostanza del pane o del vino, eppure i sensi apprendono permanenti le specie delle prime sostanze, e particolarmente le dimensioni. Lasciamo di ricordar le fughe invano tentate, per salvare le idee cartesiano contro cotesta dottrina cattolica; è comune tra i teologi la sentenza che dice necessaria la distinzione e afferma per sé reale l'entité dimensiva, onde formalmente aveva la sostanza del pane o del vino di estendersi nelle sue parti.

Per comune consenso, il fatto è questo, che la quantité si distingue dalla sostanza. Perciè quella definizione che dice il corpo sostanza estesa, bene lo discerne dall'ordine spirituale, ove non sono dimensioni, ma non è data per principii essenziali, ed è veramente una descrizione presa della prima e più nota propriété. La definizione essenziale dovrebbe prendersi piuttosto, attendendo alla semplicità o alla composizione intrinseca del soggetto. E' spirito un semplice sussistente; è corpo una sostanza in sè composta di potenza e d'atto, che sono poi materia e forma.

Ma pur convenendo nei distinguere dalla sostanza la quantité, i dottori d'altra scuola dalla tomistica da questa disscntono in due punti. Prima noli'opinare che, senza l'argomento teológico preso dall'Eucaristía, non sarebbe certa la distinzione affermata; poi nei tenere che la sostanza riceva si dalla quantité l'estendersi nello spazio sensibilmente, e aver, per esempio, a destra una meté, a sinistra l'altra meté; ma non riceva l'intrinseca distinzione e divisibilité delle parti integranti.

II.

Nella scuola di s. Tommaso, senza ammetter dubbi, è chiara al filosofo la distinzione, ed è certo che effetto formale dHla quantité si è costituire in potenza distinte e far divisibili le parti d'uno stesso corpo.

E' chiara al filosofo la distinzione, perché la ragion formale che costituisce l'essenza in ordine al primo sussistere, è tutt'altra dall'estendersi in parti e dall'occupare uno spazio. Non è qui difetto di virtù intellettiva, onde veniamo noi a concepire inadeguatamente sotto diverse forme una stessa entità; è obiettiva diversité, per la quale il sus'sistere secondo una data essenza è altro dall'estendersi: nè questo determina quella prima ragione (come invece la corporeità determina la ragion di sostanza), nè sono due ragioni riducibili ad una più alta che le comprenda. Dunque l'atto di essere, pel quale un corpo è sostanzialmente, è altro da quello, pel quale è dimensivo o quanto; ossia, come son disparate lo ragioni di sussistenza e di estensione, cosí sono distinte le realtà di sostanza e di quantité.

Vi sono pure altri argomenti che provano esser altro la quantité dalla sostanza; quello particolarmente che si prende dalmutar veramente l'estensione d'uno stesso soggetto. Cosí il medesimo vivente acquista la mole che da principio non aveva, cosí pure con la variazione della densita (via la grossa imaginazione che soltanto varii per le intercapedini atomiche, quasichè soggetto di cotesta attualità fosse il vuoto o il nulla, non la materia vera) abbiamo una reale e grande mutazione nell'estensione della sostanza, come quando una goccia d'aequa diventa vapore. Dunque l'atto mutabile, pel quale un medesimo soggetto si estende, non è lo stesso soggetto che rimane immutato.

Bone dunque il Filosofo nella divisione dell'ente pose la quantité come il primo reale predicamento dopo la sostanza, e affermé che altro è l'esser corpo, altro l'essere quanto. I più deboli intelletti confusero con l'identité la naturale indissociabilité dell'uno dall'altro, e peggio confnsero la nozione intellettualo della sostanza corporea con la volgare immagine che tutti ne hanno, secondo la rappreS'ntazione sensibile. Aristotele non dubito; anzi dall'es-

*ere l'estensione percepita dai senso, dedusse il dovcr essa distinguersi dalla sostanza, cui solo attinge l'intelletto: e quello che seduce la volgare immaginazione, fu argomento alio Stagirita per allontanare l'inganno. E qui giovi notare quanto bono la greca filosofía, seguendo, non pervertendo il sano giudicio della ragione, abbia stabilito]a verità, che la dottrina cattolica conformo; di che merita somma lode o c'invita ad accettarla, preferendola ad ogni altra. E detesteremo l'errore di chi sogno che i nostri dogmi son quali ora tra noi sogliono proporsi, perché ispirati alia filosofía di Grecia; che altri sarebbero, se i Padri fossero stati educati con i sistemi indiani; che altrimenti dovrebbero ora concepirsi secondo la filosofía kantiana. Tutto cotesto è bestemmia, negando che la dottrina cattolica venga da Dio; e al tutto è certissimo che poterono i maestri della Chiesa valersi dei concetti greci, perché questi eran veri; non pué valersi del panteísmo indiano, nè dell'idealismo germánico, perché questi son falsi.

L'altra asserzione di s. Tommaso, non comune a tutti gli Scolastiei, riguarda l'effetto formale della quantité. Alla quale gli altri attribuiscono di ordinal le parti délia sostanza, prima in ordine a sè, di guisa che non qualunque parte sia congiunta immediatamente a qualunque altra, ma per le intermedie, come il capo al petto mediante il collo; poi in ordine allo spazio, si che il corpo si coestenda aile parti dello spazio occupato. Non attribuiscono alla quantité l'essere in atto nella sostanza parti d'una stessa ragione, e percio non costitutive dell'essenza, nè diverse come la materia e la forma, ma già costituite nella stessa natura, e divisibili le une dalle altre, si che separate possano sussistere. Eppure questo è il proprio effetto formale della quantité, si come il quanto fu detto: *quod est divisibile in partes eiusdem rationis.* Di che la sostanza non dice nulla per sé e pero non l'ha da sé formalmente, benchè lo esiga radicalmente, a cagione della materia. Ond'é che

serisse l'Angelico: *Subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis* (Quodl. IX art. IV). E afiinche non sia locito torceré le parole con fallace interpretazione, solo intendendo che è indivisibile una sostanza alla quale, come allo spirito, non competa esser quanta, ecco la asserzione più esplieita nella Somma: *Materiam dividi in partes non convenit nisi secundum quod intelligilur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis* (I p. q. L, art. 11). Ora sarebbe per sè divisibile se la sostanza avesse per se sola distinte le parti entitative; e allora resterebbe alla quantité, non di estenderle o di costituir la sostanza in atto di averie distinte o divisibili, si di farle in alcuna guisa sensibili nella lor mole e nello spazio occupato.[1]

Questa dottrina è enunciata nella tesi decima che suona cosi : *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.* Sono qui affermât©,' prima la distinzione della quantité dalla sostanza, percio appunto che il sussistere non dice ostensione, e pero non è lo stesso al corpo essere sostanza cd essere quanto ; poi la radicale contenenza dell'estensione nella natura corporea, la quai natura certo esige e ha per sua prima propriété, emanante dai principi essenziali, l'attualc estensione; in terzo luogt), l'indivisibilité, nella quale per sè la sostanza rimane, se si considera antecedentemente alla sua naturale propriété dell'estensione in parti, e nella quale resterebbe, se per miracolo fosse da Dio conservata senza

1 Sulla ûr.cennata dottrina si possono fare sottigliezze non poche. Ci asteniamo dal riforirle, non volendo qui polémicamente difendere, ma solo 'tor ramente esporre il pensiero di s. Tommaso, con qualche nota che lo facria sentir vero.

la quantité. Onde segue che è un vero e reale accidente, anzi il primo e presupposto a tutti gii altri accidenti dei corpi; ancorchè si connesso con la ragion di corpo, che il medesimo corpo al tutto non si puo immaginare, e appena si puô intendere, non esteso.

III.

Ma riguardo alla indivisibilité, è da notare in quella tesi un inciso importante, che vogliam dichiarare; ove si dice che, prescindendo dalla quantité, la sostanza rimane indivisibile, ma non al modo di un punto, si come cosa che sta fuori dell'ordine o del genere quantitative. E' indivisibile uno spirito: è ancora indivisibile un punto matemático, quel punto ch'è il termine d'una linea, che termina una superficie, che termina uno spazio o un corpo. E' forse nello spirito e nel punto lo stesso modo di indivisibilité l

Fuori della scuola di s. Tommaso, si risponderé, assegnando la differenza con questa ragione, che il punto non puo estendersi in alcuna guisa ad occupare uno spazio, lo spirito invece si, puo estendersi, benché dai corpi in tanto diverso, che il corpo proporziona le parti alie parti dello spazio, ed è p. es.., meta in una parte, meta nell'altra; lo spirito è tutto in tutto lo spazio e tutto in ciascuna parte dello spazio medesimo. Necessariamente per essi, se uno spirito esiste, occupa un certo spazio, o forse si riduce ad un punto, come un angelo che si raccolga sulla acuta cima d'un ago; ma è qui o è là, è in qualche posto; come fuor di dubbio il punto che termina una data linea c inesteso, ma occupa una determinata posizione, che, a mo' d'esempio, è il centro d'una circonferenza e non isté sulla periferia \

» Non ei manchorebbero molti tratti di vari autori, da portar qui a conforma di quel che diciamo. Fácilmente si trovano, o mile trattazioni filo-

S. Tommaso risponde altrimenti. Con più profonda ragione cgli assegna la differenza, elie riassuine nel dire die il punto è inesteso privativamente, lo spirito negativamente. 11 primo ha posizione certa, e inisurata distanza da qualunque altro punto assegnato; ma come termine è privo di estensione. Il secondo né ha posizione, né per sé esige di essor presente ad alcuno spazio, né dice rapporto alcuno ali'ordine quantitative; nega dunque l'estensione, come tale che è in tutto fuori da quel genere, nella stessa guisa che non ha colore ne altra qualité corporea. A quésto ripugna certo la fantasia, che non puo rappresentarsi un oggetto qualsiasi non posto in qualche luego; non ripugna l'intelletto che dice: 11 concetto di luego, di spazio, di posizione, consegue certo la ragione di estensione dimensiva, senza la quale e posizione e spazio e luego non hanno senso alcuno: consegue adunque e in niuna guisa precede il genere di *quantité*. Ora la natura spirituale per sé sta tutta fuori di quel genere, e nulla dice di estensione e dimensione. Dunque non ha necessariamente da sé, o da sé non puo avere, relazione alcuna alio spazio né ad un posto determinato. Cosí é vero in pieno sonso che *incorporalia non sunt in loco,* non soltanto secondo il volgare intendimento, che non hanno parti rispondenti e commisurate alie parti del luogo, ma eziandio, e meglio, perché di lor ragione non hanno detenninazione a luogo alcuno, né relazione di presenza ad alcuna parte dello spazio nell'universo.

Come dunque lo spirito é fuori del genere quantitative, cosí per sé non esige alcuna determinazione al luogo, che segue la quantité. *Nulli substantiae simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus l.* AI corpo si la locale determinazione è dovuta, ma non formalmente per la sostanza, si per la quantité che come pri-

sofleho, ore si disputa della presenza ncllo spazio, o nelle teologiche, dov'é questione del modo con che il Corpo di N. S. è presente nell'Eucaristía.

i In I Sent. Dist. VIII q. V, art. III.

ma sua propriété ne emana : che pero se miracolosamente una sostanza corporea fosse da Dio conservata senza quantité, né avrebbe in atto parti integranti, né si estenderebbe, ne sarebbe piuttosto là che qua. Certo è una dottrina inaccessibile alla immaginazione e perciô durissima al volgar modo di concepire : ma non da questo si deve prendere la norma del vero, anzi conviene spesso rinunciarvi per non esser sedotti : *Relicta imaginatione, indivisibilitas substantiae incorporeae, ut Dei, vel angeli, vel animae, vel etiam materiae* (se si consider! senza la formale estensione), *sicut indivisibilitas puncti* (il quale ha posizione), *non cogitetur; quia, ut dicit Boetius {de Trinitate), oportet intellectualia non deduci ad imaginationem* (I Sent. Dist. XXXVII q. II art. I ad 3).

La sostanza semplice per sé stessa prescinde dallo spazio : *nulli substantiae simplici per se locus debetur.* Ma se per qualunque cagione la medesima sostanza sia congiunta a cio che per sè si estende, anch'essa sarà presente al luogo dell'esteso : sarà presente per la sua congiunzione al corpo locato. Non sarà in quel luogo per ragion di se stessa, o per una diretta relazione ch'essa abbia allô spazio, c a questa parte del medesimo spazio; tanto meno sarà ad esso commensurata, sí che risponda aile parti diverse dell'ostensione o di cio che vi si estcnda. Ma semplicemente sarà da considerare che maniera di relazione essa abbia con il soggetto esteso e qui posto : secondariamente e indirettamente, a cagione di cotai soggetto, quella è presente al luogo occupato da questo.

Cosí l'anima è la dove è il corpo : ma non perché prima e per se essa qui sia venuta e conseguentemente informi il corpo; si da prima e per se stessa informa il corpo, c in conseguenza a cotale informazione, e solo perché congiunta al corpo di cui è atto, puo dirsi presente a questa parte dello spazio ov'è il suo corpo. E símilmente Tangelo é per sè libero da ogni ordine allo spazio, come libero da ogni

maniera di quantité. Ma se sopra un corpo csercita la sua virtù, attinge senza dubbio con la virtù medesima, e con la sostanza in cui la virtù risicde, il termine della sua azione: per la congiunzione a questo termine, è presento al luogo ov'esso è. Ancora, in modi meravigliosi il fuoco è strumento della divina onnipotenza a vendicar le oiïose commesse dagli angeli e dagli uomini prevaricatori. Da quell'azione strumentale, ma vera ed entitativa, patisce lo spirito che ha peccato; è dunque passivo di quel fuoco e ad esso è congiunto, è presente.

IV.

Sopra tutto, il soggetto delle dimensioni del pane e del vino, formalmente designato dal pronome *hoc,* è mutato Secondo tutta la sua entità sostanziale nel Corpo o nel Sangue di nostro Signore, e conseguentemente a cotesta conversione le dimensioni acquistano una vera relazione di contenente al termine in che il naturale loro soggetto fu convertito. Cosí il Corpo santissimo è contenuto da quelle specie, e ad esse è realmente congiunto benchè la congiunzione sia d'un modo nuovo e singolare, che l'intelletto afferma e crede, senza che nulla ci possa la fantasia. Ne segue che la presenza del Signore direttamente e per sè riguarda le dimensioni del pane che più non è, non prima riguarda la parte dello spazio occupato dalle medesime dimensioni. E tutti ugualmente confessano che non per se stessa la quantité del Corpo di Cristo qui s'unisce alla quantité del pane; bensi, corne termine proprio e formale della conversione è la sostanza, cosi la stessa sostanza precedente la quantité e per sè indivisibile, è per sè fatta presente; viene poi l'entità quantitativa per concomitanza, ma non corne ragione della presenza del Corpo SS.mo sotto le specie eucaristiche. Tutti in dir questo convengono; non tutti peraltro ne sentono e ne traggono le conse-

guenze che nella dottrina dell'Angelico son manifeste, toccanti la ragion formale della presenza del Signore, e il modo della stessa presenza, e le relazioni tra gli accidenti che restaño e la nuova sostanza che contengono, e il moto da attribuire indirettamente al Corpo di Cristo quando sono mosse le specie, e la cessazione della presenza al corrompersi delle specie medesime. Non crediamo d'ingannarci pensando che principalmente siasi avuto di mira il mistero eucaristico, nel porre tra le tesi approvate la décima, già riportata sopra e forse più minuta delle altre, con il cenno alla indivisibilità della sostanza.

E parimente crediamo che per riguardo ail'Eucaristía siasi aggiunta Paîtra tesi che è la duodecima: *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.* Qui si nega l'assoluta possibilité della presenza strettamente locale d'un corpo stesso in luoghi diversi. Non è dubbio che cotai negazione è formale ed esplicita presso s. Tommaso, ove ne istituisce particolare questione. E la ragione per lui è chiara, poichè non la sostanza da se stessa è presente al luogo, ma vi è costituita dalla quantité. Ora la quantité formalmente è quella che è, perché occupa lo spazio, che non è altro dalla medesima quantité; e pero tanto ripugna che occupi due spazi uguali a sé, quanto ripugna che uno sia due. O in altro modo, una linea, formalmente come linea, é questa e non altra, perché qui é posta; so anche là è posta, già non é una, ma due. E' assurdo togliere a qualsiasi ente l'unité, e dividerlo da sé. O ancora, sta la dimensione allo spazio, come il moto al tempo. E' impossibile che in due tempi sia lo stesso moto, appunto perché dal moto intrinsecamente dipende il tempo. Altrettanto ripugna la bilocazione quantitativa.

Ora la sostanza è localmente per la quantité. Dunque assolutamente ripugna la ripetizione locale. E poichè non pué veramente intendersi alcuna reale presenza in un luo-

go, se non per congiunzione con quello che per se stesso è locato, ossia per mediata o immediata relazione a dimensioni quantitative, con ragione si nega nella tesi undecima che eziandio per miracolo, *de quacumque potentia,* assolutamente una sostanza possa per sè in qualunque guisa esser presente a luoghi diversi. Ma puo esservi cagion vera di riferirla a termini diversamente posti, come il Corpo del Signore per la conversione del pane o del vino, dovunque si faccia; e allora saté moltiplicata la relazione al luogo e la presenza d'una sostanza medesima, ma non sarà presenza locale, e non sarà per ragione della sostanza presa da sè.

Eppure molti dopo lo Scoto, pensando che la sostanza per se stessa sia presente allo spazio, e dalla quantité soltanto riceva la commensurazione delle parti, vennero spontaneamente nel giudizio, che il Corpo del Signore, non formalmente come termine della transustanziazione, sibbene per un effetto direttamente in esso prodotto dalla divina potenza, sia costituito nel luogo ov'era il pane, e per sè sia moltiplicato, e per sè dica ordine a ciascun luogo ove si è fatta la consccrazione, e per sè debba muoversi al moto delle specie eucaristiche, non per entitativa connessione, ma per la legge che si è fatta di essere presente dove quelle sono portate. Accenniamo a cotali questioni senza svolgerle, e ci sembra che il cenno dato sia sufficiente a far sentire l'importanza del modo di concepire l'effetto della quantité, o l'estensione delle parti o la presenza al luogo, in ordine all'Eucaristía, e la differenza profonda che passa tra la dottrina dell'Angelico e quella che dopo lo Scoto presso molti è prevaluta. Chè per s. Tommaso non solo la presonza circoscrittiva, sî qualunque altra è impossibile, se non vi è positiva ragione di riferir la sostanza allô spazio; e questa ragione non puô riguardare ¡inmediatamente lo spazio, se non è causa formale della presenza l'estensione dimensiva. In ogni altro caso è ragione qualche attività o

passivité, o influsso o dipendenza, o infine qualche relazione del soggetto presente con l'altro che per se stesso è quanto e costituito nello spazio. Allora da cotesta relazione convien dedurre e la possibile moltiplicité e la propria maniera della presenza.

V.

Non sono due effetti distinti, ma ben due maniere diverse di considerare la stessa quantité, l'estendere anualmente le parti si che la sostanza seconde esse sia divisibile e l'occupare un certo spazio. Il primo mostra più intimamente corne la quantité tocchi la sostanza, e la misuri, e la faccia moltiplicabile. Per essa dilïerisce la massa dell'oceano da una goccia d'acqua; per essa possiam designare le parti capaci di sussistere separatamente, seconde la stessa natura. Ond'è che la quantité fu detta principio d'individuazione. Contro di che tutta insorge la scuola dello Scoto, dicendo che ogni cosa è singolare o individua per la sua stessa entité, e che la sostanza non puô dipendere da un accidente, e quella a questo è presupposta: l'individuazione sostanziale non puô dunque dipendere dalla quantité.

Nè noi negheremo che qui c'è del vero; diciamo che questo vero non si oppone alla dottrina di s. Tommaso. Concediamo anzi tutto che ogni cosa è una per cio stesso che costituisce la sua entité, e la sostanza pei principi sostanziali. Ma certamente Socrate non è Socrate per cio soltanto che lo fa nomo; altrimenti ogni uomo sarebbe lui. Dobbiamo dunque trovare qualche ulteriore determinazione nella medesima sostanza. Distinguendo da essa la sua quantité, con ció stesso abbiam dovuto intendere che antecedentemente, non per tempo si per natura, all'estendersi in parti o all'esser quanto, il corpo è costituito nel suo esser primo. Concediamo adunque che l'intima unité non è data al soggetto dalla quantité, che come accidente vien poi.

E ben disse l'Angelico perpetuamente che la distinzione numérica viene dalla materia segnata, non altrimenti segnata che per la quantité. Ecco, entriamo cosi in un principio sostanziale.

31a s'attend» ancora. Male altri penserebbe che la materia prima sia per se stessa soggetto della quantité : dovrebbe essere sostanza già sussistente e capace d'un accidente: abbiam detto quanto cid sia lontano dalla mente di s. Tommaso. Bensî è vero che qualunque sostanza materiale, per qualunque forma sostanziale sia determinata, necessariamente è corpo ed ha estensione e posizione e quantité. Possiamo riguardare l'universitè delle sostanze, onde consta il mondo sensibile, prescindendo dalle ulteriori determinazioni, e fermandoci a questo solo che tutte hanno la forma corporea, e questa forma basta per esigere e per importare come propriété subito conseguente la divi- ibilità, chè subito in qualunque corpo possiamo designare parti diverse, ciascuna capace di essere un corpo da se.

Questa possibilité non è peraltro formale e in atto, prima che sia emanata dalla sostanza la sua quantité. V'è nella sostanza la radicale nécessita, v'è l'entitativa determinazione per la quale si avrà formalmente tanta mole, e non maggiore nè minore, altra in una goccia, altra in un lago, e cotesta mole sarà misurata pel volume e per la densité; ma tutto questo non ancora è vero in atto secondo per la sola realté sostanziale. In essa è l'entité nata a stendersi in parti, non sono ancora le parti stesso, nè per conseguenza la divisibilité, nè la prossima o immediata inoltiplicabilità in diversi individui.

Di più. dalla quantité dobbiamo ripetere la formale possibilité del discernimento delle parti, e delle conseguenti possibili sostanze diverse. Poichè in quai maniera potremo mai discernere due sostanze affatto simili e nella natura e, poniamo, nelle parvenze qualitative, se non per la diversa posizione? Due palle d'oro in tutto ugualissime si

potranno discernere per essere qui e li, non altrimenti. Ora la posizione è formalissimo effetto della quantité, e ad ossa per sè e prima appartiene. Ma quello che ad una forma prima e per sè e prima appartiene, ad ogni altro compete per ragion di quella. Dunque per la quantité, e non per altra ragione, compete ai corpi la posizione diversa. Por la medesima adunque son discernibili gli uni dagli altri; né per altra via si possono discernere, posto che abbiano la stossa natura, e che a questa non si attendu, e sol si riguardi la natura di corpi.

Or questo appunto è quello che si ricerca ove trattasi d'individuazione : non si suppone diversité di forma, ma sola moltiplicazione numérica, e si vuol sapere come in una stessa natura sieno moltiplicabili molti individui, e corne l'uno dall'altro si possa ancora discernere. A che per le cose dette dobbiamo rispondere : Essendo il quanto per sè e formalmente divisibile in parti della stessa ragione, alla natura corporea per la quantité compete cotesta divisibilité, e quindi la moltiplicabilité in individui della stessa natura. L'entité sostanziale viene certo dai principii sostanziali ; ma il loro composto onde emana la quantité, per essa ha in atto le parti, e per essa ha la posizione secondo la quale l'una dall'altra parte si discerne. Come poi tutto questo consegue all'essere materiale, qualunque sia la specie corporea, bene si dice che ragione di moltiplicabilité e principio d'individuazione in una stessa natura è la materia scgnata dalla quantité.

Molto facile del resto è dimostrare che tutto questo necessariamente c connesso con la dottrina fondamentale dell'atto e della potenza. L'atto che importa una ragione formale, mentre in questa rimane uno, non ha da sé onde moltiplicarsi ; si moltiplica pel soggetto che sia diversamente capace di parteciparlo. Ma se si deve ottenere una moltiplicazione d'individui partecipanti la forma nello stesso modo, né pure basta la ragion di soggetto. Ecco, la

sola attualité che, senza nè pure esigere diverso grado di partecipazione, puo esser moltepliçe, e diviene diversa per se stessa, è la posizione quantitativa o la quantité avente per se posizione, e costituente diversamente posto il proprio soggetto.

Tutto questo si awera nella natura corporea per la materia, radice potenziale di quantité, in questo modo che ogni sostanza della quale la materia sia parte è pure estesa in parti, e queste si distinguono per la diversa posizione. Vi saré dunque una prima moltiplicabilité dei corpi, in quanto la materia è capace di atti diversi più o meno perfetti, salendo dagli elementi e dai misti ai viventi e all'uoino, e, forse in altro ordine, a quegli agenti mondiali di magnetismo, di radio-attivité, di attrazione universale e d'altre misterios© virtù, che dagli antichi attribuivano ai corpi eelesti. Ma v'è un'altra moltiplicazione puramente numérica. Questa deve pur provenire dal principio potenziale e vien di fatto dalla materia. Non viene dalla materia considerata soltanto nella sua ragione di tal potenza sostanziale; viene dunque dalla medesima in quanto importa divisibilité in parti della stessa ragione. Or questo è formalmente vero per la quantité. Dunque la materia come radice potenziale dell'estensione è pur radice della moltiplicaziono in individui della stessa specie; e, perche la sostanza materiale è necessariamente corpo esteso con parti distinte per posizione, abbiamo formalmente c in atto le sostanze specificamente une, numéricamente diverse [1].

Quello che ad una forma primamente e per sè compote

1 Cha questa sentenza del principio d'individuazione posto nella materia segnata per la quantity sia in cgnata senza ombra di esitazionc in tutte le opere di s. Tommaso, e «volta in qualche opuscolo separato a lui attribuito, benchè scritto par avventura da qualche suo disccpolo, è verità teórica non possibile a rievocare in dubbio per chiunque abb'a stadiato il 8. Dottore affine d'imparare la fua dottrina, ed è verità storica a tutti notissima, in maniera che per sei geeoli n.uno nè dei seguaci nè degli oppositori, osó porla in discussione.

non si awera ove non è quella forma, e per essa conviene ad ogni soggetto a cui convenga. Se cosí non fosse, dovremmo dire che dunque quella propriety deriva da una forma più alta, partecipata da quella che prima nominavamo; owero, se pure per altra forma si awera, è da dire che amhedue dipendono da una terza superiore. Dunque non per se stessa, e certo non primamente, la forma considerata^a sè rivendica quella proprietà o quell'effetto formale. Questa è dottrina antichissima, almeno quanto Platone, che sublimemente contemplava le partecipazioni delle Formo sussistenti e pure o delle Idee raccolte in un Primo. E' la dottrina riassunta da Aristotele in quel detto: *primum in unoquoque genere est causa ceterorum*. E' richiamata tante volte da s. Tommaso che il cítame i passi sarebbe inutile lavoro.

Adunque deve restringersi all'ordine quantitative quel che abbiam dimostrato dipendere dalla quantité. E se, per l'altezza dell'argomento, alcuno temesse di darvi un pieno assenso, è almeno impossibile dubitare che il nostro dire sia da ammettere come certo, secondo la mente dell'Angelico Dottore.

Dunque la moltiplicazione numérica, rimanendo l'unità formale dell'essenza, non puô trovarsi fuor dell'ordine quantitativo e dei genere corporeo, non puo entrare nel mondo spirituale. Ivi potranno essere simili in inolti le qualité ricevute nelle sostanze, non le medesime sostanze; che perô nell'essenza non convengono due spiriti, nè sono d'una medesima specie due angeli.

Posto che non abbiano materia, ripugna il pur fingerli simili sostanzialmente, scriveva s. Tommaso (de Spir. Creat, art. VIII) ; e minutamente svolge la stessa tesi nella Somma (p. I q. L). Ripugna, perche nell'ordine essenziale il libero spirito è atto puro; e atto puro che sussiste secondo che è tal atto ; dunque se alcuna cosa sussiste secondo quella ragione, è questo atto medesimo. Ripugna, per-

chè l'atto puro nella sua realtà deve esser unico non altrimenti che la sua ragion formale e non si moltiplica, come non si moltiplica la ragione pensata di sapienza o di bianchezza o di qualsiasi. Ripugna, perche confrontando due forme libere da materia, ne ad essa in alcuna guisa ordinate, non possono distinguerai, se non per alcunchè di formale : or la differenza formale cambia natura e specie. Ripugna, perche cio che sussiste secondo la scmplice formalité di cotai atto, importa nell'ordine di questo l'infinité che è propria della forma. Ora la forma è infinita, in quanto puo attuare infiniti soggetti, se li trova capaci : ma non e'è soggetto che riceva la forma angelica. E' infinita la forma pura, in quanto dice tutta senza difetto la perfezione dei suo concetto: e a questa infinité corrisponde l'unité. Ripugna infine, perche vien meno negli spiriti la ragione unica, secondo la quale intendiamo moltiplicata la forma senza formale diversité : questo non puo essere che la diversité del soggetto; in ordine alla sostanza, non puo essere che la potenza all'atto essenziale, ossia la materia.

Anzi, urge l'Angelico, quando pure altri negasse la semplicità della sostanza negli Angeli, e volesse trovarci l'essenza composta di potenza e d'atto (l'essenza, non il sussistente, che certo ha le due composizioni esposte altrove, di essenza e di essere, di sostanza e d'accidenti) ; se non immagina una potenza che sia quantitative, e perd materiale corne la nostra, non potra differire dall'uno all'altro se non per qualche diversa ragione di potenzialitá; con che la diversité risulterebbe essenziale e più che specifica. La differenza puramente numérica esige parti d'una stessa ragione, e questa si limita alla quantité dimensiva, come la definizione risponde al definito.

Ne questa è una sentenza che l'Angelico insegni soltanto là dove cerca della natura degli angeli; l'inculca tutte quelle innumerabili volte che parla dell'entité e della singolare individuazione delle forme, e n'è piona tutta la

dottrina di lui riguardante i principi dell'ente. Ha inteso che nell'ordine corporeo la moltiplicazione, numérica e non formale, proviene certo dal principio materiale: l'ha dunque negata ove la forma rimane sola a costituir la natura. E a gran torto altri l'accuso d'aver ragionato dei mondo spirituale secondo i principii dei corporeo; molio bene egii nego dei primo ció che nel secondo si awera per la composizione che gli è propria.

Essi piuttosto si sono ingannati, mentre, guardando ciascun principio, come se stesse da sé, e non hadando alla mutua dipendenza dei principi d'uno stesso ente, per cio che videro le forme moltiplicate, credettero che da sè avessero la moltiplicazione.

La ben temperata analogia e la giusta opposizione a molto più rette conclusioni per l'una e per l'altra parte dell'universo condussero l'Angelico, ed è sua gloria aver veduto con acre intuizione e costantemente difeso la dottrina enunciata nella tesi undecima:

Quantitate signata materia est principium ind'viduationis, idest numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui al) alio in eadem natura specifica.

capo vn.

VITA ORGANICA

Th. XIII. *Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogéneas.*

Th. XIV. *Vegetatis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo livens* es! *et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

8omMario: Come vien da trattare della distinzione tra i corpi inanimi e gli animati. — Questi da quelli differiscono sostanzialmente. — Che il moto vitale lia principio e termine nello stesso suggetto. — Supériorité della vita: generazione spontanea e trasformazione di specie, impossibili. — Come l'anima sia principio di moto. Non agisce per se mede irna: quindi il modo dell'essere, del venire all'esistenza, del corromperai.

L'ordine delle ventiquattro proposizioni, date in guisa o d'un compendio della filosofía tomistica, o meglio d'una regola per riconoscere la vera dottrina dell'Angelico, procede cosí che s'incomincia dal distinguere i principi dell'ente, dei quali sono pure assegnate le proprie note e la mutua relazione; poi è affermata la distinzione della sostanza dalle forme accidentali, dovunque l'essenza non è il suo stesso atto di esistere; poi, fra le sostanze sono distinte le semplici o sussistenti come pure forme, benchè vengano in composizione con gli atti aggiunti, e le composte nella stessa ragione della loro essenza, alie quali ultime necessariamente compete la quantité, e quindi la posizione, la divisibilité, la moltiplicazione individúale entro la medesima specie. E cosí ci troviamo determinati all'ordine corporeo.

Ora fra i corpi stessi v'c sostanziale diversité? L'hanno negata coloro ai quali riusci troppo difficile sorpassare l'immaginazione, e concepire altra realtà che la sensibile e presente alla fantasia, come sono appunto i corpi gié costituiti. Tali furono, oltre a Democrito ed Epicuro, quegli antichissimi, *imaginationem trascenderé non valentes,* come dice l'Angelico, che ogni mutazione volevano ridurre a variata disposizione di molecole, ossia di corpi piccolissimi. I Padri della Chiesa e i Dottori Scolastici, seguaci comunemente della filosofía socrática, come fu esposta da Platone o da Aristotele1, furono concordi nell'affermare la diversité specifica di varie sostanze. Di che ebbero un certo argomento nell'osservazione che talora le qualità sono varié per altra ed altra esterna influenza sopra soggetti per se indifferenti: ma spesso son manifeste le propriété che dipendono dalla natura stessa del soggetto. Clic un ferro sia magnetizzato e un altro no, è fortuito effetto del trovarsi il primo, e non il secondo, soggetto all'azione inducente il magnetismo; ma che sotto la medesima azione il ferro sia magnetizzato e l'oro non sia, dipende dalle due diverse sostanze. Valga l'esempio per infiniti altri, che dalla sola natura inanime potremmo addurre.

Ma una diversité più profonda di quella che tra gli elementi e i loro misti possiam notare, è manifesta tra due classi di corpi. Gli uni sono omogenei in tutta la loro estensione. o, se c'é da parte a parte qualche varia disposizione, proviene a caso da esterni agenti, come se la meta d'una

» I difensori della Seolastica a mezzo il secolo seorso dicevano ni non rari difcn«ori dpll'atomi«mo. che essi spcniivano nna filosofía non cristiana, •li che gli ultimi, talora ottimi cattolici, grandemente si offendevano. Ma non volevano dire gli altri che fosero cretici; sibbene che, adottando i sistemi antieamente pensati da Epicuro e da Democrito, non avevano per maestri i grandi Dottori della Chiesa, e non continuavano nella filosofía la tradizione cristiana.

sbarra è nel fuoco, l'altra nel ghiaccio. Gli altri hanno di lor natura parti eterogenee, come una cellula ha il protoplasma e il nucleo e i filamenti e forse la membrana: eppure queste parti diverse formant) un tutto naturale, ove un intrinseco principio le determina e le dispone e le ordina a viccnda, e in tal guisa sono dipendenti che, corrotta l'una, anche le altre periscono.

• • •

Con questa diiïerenza un'altra si connette, più intima e assai più vicina all'essenza dei soggetto che cosí si manifesta. I corpi di lor natura omogenei non possono essere cagione di moto a se stessi, se non ancora per caso e fortuitamente, in quanto l'energia prima communicata ad una estremità poi è trasmessa alie altre parti. Owero pub accadere che secondo la sua natura un corpo abbia una certa disposizione, per esempio di occupare un dato volume, e che esternamente gli sia fatta violenza, poniamo per pressione che diminuisca lo spazio occupato. Cessata l'azione esteriore, prevarrà nel soggetto la naturale tendcnza, ed esso prendera la disposizione che gli è propria. Gli antichi dicevano che in tal caso il corpo è mosso dal generante, ossia dall 'agente dal quale fu la materia determinata alia forma o alia specie corporea che ha di fatto: vuol dire che il moto determinato dalla nécessita di cotai natura, ha per cagione efficiente la cagione della stessa natura. E cosí dicevano che i gravi sono mossi a cadere dall'agente che tali li fece. In modo vago, dicevano rettamente. Ma il loro dire supponeva l'opinione che alie diverse sostanze fossero per sé dovuti diversi luoghi nell'universo, e ciascuna fosse da se portata verso il luogo a se conveniente. Poco più è determinata l'espressione del Newton, che accenna alla gravitazione universale. Tuttavia questa aggiunge il pensiero, che l'azione debba attribuirsi agli stessi corpi, meglio che prima non paresse imaginata nella posizione per

sé considerata. Noi non dubitiamo che il peso, o la gravitazione dei corpi tra loro, debba provenire dall'intima azione che corre tra ciascuna parte della materia e il mezzo mondiale, che suol dirsi *etere cosmico*. Questo agisce sui corpi in modo da spingerli gli uni verso gli altri, come il menisco d'un liquido avvicina due corpi galleggianti, e giureremmo che questi s'attraggono, se il liquido fosse invisibile e la sua azione non fosse manifesta.

Di che risulta che il moto è prodotto, senza che un corpo omogeneo muova sè stesso. E infatti, corne potrebbe? Che tutto da sè si muova, è impossibile, perché dovrebbe essere cagione a sè medesimo d'una attualità che da sè non aveva; che una parte muova l'altra, non puo ammettersi, poichè le supponiamo tutte ugualmente disposte.

Ma come awiene che un corpo altrimenti disposto da un altro seconde le comuni energie, o di calore, o d'elettricità, o d'altro modo, agisca su di esso; cosí, se in uno stesso soggetto la natura costituisce parti eterogenee, l'una potrà essere ail'altra cagione di moto. E se natura fa questo, cioè l'intima ragione di taie sostanza, tendente in tal guisa a disporsi e a muoversi, l'ordine non è fortuito, ma per sè sorgente dall'essenza; e non accidentalmente, ma per formale nécessita, avremo in quel soggetto il moto in esso determinato dal medesimo soggetto, benchè non secondo tutto sè, ma in quanto una parte è motrice dell'altra. Il moto, che inchiude azione e passione, e si awera secondo ambedue nello stesso soggetto, è detto immanente; la natura che importa cotai maniera di attività è detta vitale; e la vita senza dubbio costituisce una speciale natura, il cui principio determinante, come atto primo e come forma, ha proprio nome di anima.

Le quali proposizioni affermano con esattezza quello che spontaneamente tutti pensano e giudicano, guardando la natura e distinguendo le sostanze animate dalle inanimi. Tutti dicon viva qualche cosa che vedono o muoversi per

propria forza, come un pesce che va contro corrente, o svolgersi come una pianta; per analogia diciam viva l'aequa che zampilla o almen corre, morta quella che senza moto stagna. A tutti è manifesta la composizione organica dei corpi viventi, nè mai alcuno aspettô che una massa indifférente si determinasse da sè ad alcun movimento: anche il più instabile esplosivo esige un eccitante esteriore che rompa il suo mal ferino equilibrio chimico. Tutti chiamano anima il principio formale di vita; anzi è comune il detto, che per essere esatto avrà bisogno di qualche dichiarazione, esser composto ogni vivente di corpo e d'anima. Sono verita suggerite al genere umano dalla prima ed ingenua intuizione della natura: di qui son partiti gli studi filosofici di Aristotele e di S. Tommaso, nè le indagini più minute e più riposte potranno mai distruggere quello che per la conoscenza comune è bene accertato.

Anzi chi non sa come l'esame anatomico e fisiológico delle parti e delle funzioni vitali, fatto al microscopio, abbia illustrato e confermato gli antichi insegnamenti? II microscopio ha rivelato la cellula, come primordiale strutting d'ogni corpo che vive. Nella sua piccolezza, essa è già eterogenea, e fin dalla prima sua costituzione tende a muoversi con ordine determinato, proveniente dalla sua natura, e tende a nutrirsi degli alimenti che le stanno intorno, e si sdoppia in altre cellule che rinnovano la precedente struttura, talora uguali, talora diverse, secondo la natura del vivente al quale appartengono. Uguali senza dubbio saranno, se non sono di tale specie che esiga un organismo più complesso di moite cellule; saranno diverse, se non appartengono ad una specie unicellulare, che è la vita più semplice; e molto più se la cellula prima, proveniente da un organismo più complicato, è la cellula germinativa tendente a ricostituire in un nuovo individuo la maniera di vita ond'essa è proceduta.

Queste nozioni che, se qui fosse il luogo, potrebbero

estendersi in dcserizioni lunghe e minute assai, non fanno che determinare con più perfetta osservazione gli asserti dei lilosoíi antichi. Anch'essi, per la vita più formalmente organica, che è la vegetativa, ponevano a fondamento del perpetuo moto vitale la nutrizione che assimila al vivente la materia presa di fuori, e vedevano la somma meraviglia della vita medesima nella riproduzione d'un nuovo organismo, uno nella struttura e nelle propriété con il generante. II microscopio ha rivelato l'ordine materiale del fatto, fornendo maggior chiarezza agli argomenti e alie conclusioni che su di quel l'atto si fondano.

Percio, d'accorde con l'antica saggezza e con le nuove esperienze, enunceremo alcune principali asserzioni, toccanti la vita corporea, le quali e per sè importano e son da opporre ai moderni traviamenti del materialismo e della evoluzione.

• • •

Conviene dunque aftermare da prima l'unità sostanziale dell'organismo vitale, contro chi pensasse dover vederc altrettante sostanze quante sono le parti diversamente disposte, o contro chi in ciascuna cellula rawisasse un individuo per sè costituito e vivente. Se non ci fosse quel l'unité di sostanza, sarebbe accidentale e fortuito l'ordine delle parti : or come verrebbe costantemente determinato dalla natura del germe, che si svolge in un meraviglioso complcsso d'organi particolari, ma connessi e ordinati ad uno scopoî Dev'essere veramente una l'intima essenza del tutto, che cosí necessariamente viene a disporsi nei conil plesso delle sue parti eterogenee. E questo è vieppiù manifesto, quando, senza distruggere la radice dell'attività, l'una o Paîtra parte per caso si guasta : chè allora l'azione dei vivente si volge a riparare il danno e restituiré l'integrità dell'organismo. Se fossero parti sostanzialmente distinte, ciascuna secondo le proprie fisiehe qualité, senza unità di natura che le raccogliesse, ciascuna pure avrebbe

per proprio conto le sue azioni e le passioni, e non si risentirebbe ai difetti dell'altra,o certo non volgerebbe l'attività a ripararne i danni. Eppure questo avviene negli organismi vitali, finche dura la vita, o non è si profundamente danneggiata da venir meno e tendere alla morte.

E maggiormente ancora la profonda natura si dimostra ehiarissima, in quanto essa è principio e cagione del primo costituirsi dell'organismo. Leggermente altri pensó che le funzioni vitali sieno elïetto esclusivo della struttura organica, come se questa fosse una maccliina artificiale. L'arte dell'uoino non dà principio di moto, ma lo suppone, c ne usa dirigendolo con opportuna disposizione al suo scopo. Sull'orologio si inuovono gl'indici per una forza non di sua natura diretta a quel termine; ma la disposizione accidentale della molla elastica, del cilindro, delle ruóte, del compensatore, fa sí che ci sia quel girare degi'indici eon data misura di tempo. Ma non è certo nell'orologio, non è in alcuna macchina, la ragione e la causa del disporsi le parti in quel modo. Il contrario è evidente dov'è la vita. Questa infatti si svolge incominciando da un'unica cellula, per lo più risultante dall'incontro di due, che si son fuse in una, come attiva e passiva. Il germe cosí costituito ha la struttura medesima delle altre cellule : eppure racchiude una meravigliosa virtú, per la quale sdoppiandosi si va differenziando, si da risultarne l'intero organismo del generante. Il quale, nelle specie più alte, consterá di milioni di cellule, con una grande diversita delle medesime, come si richiede a costituire o lo stelo e le fibre e il midollo e la corteccia c le fogliee il seme, ovvero i muscoli, i nervi, gli epitelii. Ma tutto virtualmente era contenuto nella cellula germinale, onde cotale svolgimento di nécessita e venuto, e nessun altro poté venire. Se questo dipendesse da accidentale disposizione, un'azione accidentalmente diversa ben potrebbe determinare altro effetto. Non è vero, e il primo germe o dà un organismo di tale specie.

o non dà nulla e muore. Dunque v'è senza dubbio un'intima ragion sostanziale, che antecede l'organismo. Questo diceva Aristotele, quando diceva che l'organismo dalla natura è preparato aile sue funzioni, non le funzioni ci sono perché tal è l'organismo. E quando diceva che la stessa lorza vitale è nutritiva e generativa. La nutritiva suppone costituito il soggetto; la generativa lo costituisce. Sono due atti secondi e due facoltà distinte; ma dallo stesso principio vitale procedono. Ond e manifesto che l'organismo medesimo dalla vita risulta e non è cagion della vita.

• • •

Con questo veniamo a formarci il concetto dell'anima, ch'è l'atto primo e sostanziale, onde formalmente ha la materia d'esser costituita in tal natura, e qui d'esser viva: *Id quo movemur et vivimus primo,* gli Scolastici dicevano, seguendo lo Stagirita; e quel *primo* sta ad indicare che or trattiamo della prima essenza, per la quale al soggetto compete di vivere, non dell'immediato principio onde procede il moto vitale, die pud essere una facoltà distinta, come propriety conseguente alia natura. Dimostrammo altre volte che la natura corporea non puo esser semplice, ma dee constare di due principii, materiale e formale: pura potenza non esiste, e il puro atto è spirito. La materia nei viventi, se prendesi come primitiva e impreparata, è la stessa che nei corpi inanimati, e ben lo vediamo nell'assimilarsi al corpo vivo l'alimento preso di fuori. Se prendesi come inchiudente le disposizioni alia vita, deve avere la struttura organica: non molto complessa negli esordi, forse complicatissiina nell'ultima perfezione della specie. E l'anima è la ragione del muoversi il vivente a sua guisa; ed essa determina la natura dei soggetto formato; e da essa è costituita tutta la perfezione dei vivente.

E' poi manifesto essere cotai perfezione inaggiorc assui che nei corpi inferiori: l'anima è forma più alta che le

altre non sieno. Par si evidente che torse è inutile il ragionarne. Eppure gioveré Paceemiarvi, per conchiudere poi contro gli evoluzionisti. Evidente lo diciamo, perché assai meglio è per un soggetto avere in sè principio attivo del proprio movimento, che solo riceverlo di fuori. Ed è molto più perfetto il prender di fuori la materia, e internarla assimilandola e facendola venire nella propria natura, come awiene nella nutrizione, che ii poter crescere soltanto per giunta fatta esternamente di parti, die si formano dagli elementi in simile maniera commisti, come awiene nei cristalli. E più ancora cresce l'attività nel formare integralmente un nuovo individuo, come si vede nella generazione; alla quale niente è simile nella natura inferiore. Nelle quali manifestazioni della vita troppo è chiaro che la virtù dell'anima è diversa dalle virtù elementar! e ad esse è superiore. Perche secondo le propriété fisiche e universali dei corpi, la natura tende soltanto a costituire un tutto omogeneo secondo la sostanza e un tutto equilibrate nelle tendenze delle varie energie. Il misto chimico è uguale; l'élasticité e le forze capillari si fermano; il calore l'elettricità si distribuiscono secondo una certa leggo, a uguaglianza di quel che i tisici chiamano *potenziale,* e di fatto finiscono con una dispersione che toglie loro il poter da sè agire ulteriormente. Invece la forma vitale è tale atto che in sè aduna le parti disuguali e le diverse loro attivité; queste attivité essa coordina alia perfetta costituzione del soggetto; appunto perché il vivente è costituito nella sua perfetta intégrité, è principio di nuovo moto, che non finisce, mentre dura la vita, e non perché una posizione d'equilibrio sia raggiunta è chiuso il ciclo dei moti vitali. L'anima dunque che subordina a sè e volge al suo termine le forze degli elementi e dei misti; che trae a sè le sostanze esteriori e le assimila; che costituisce il suo proprio soggetto organico; che é, mentre dura, perpetua cagione di rinnovato movimento; é ragion formale

d'una natura superiore di molto alla natura inanimata e a tutte le forze degli elementi. Nè trattasi d'una supériorité accidentale, come un calore è più intenso, come una struttura organica è più complessa e delicata; è supériorité di essenza di prima région formale, non contenuta in alcuna guisa nelle ragioni inferiori.

Onde segue l'assurdità di quelle ipotcsi, con le quali niolti cercarono di oscurar le idee e di falsare i fatti, per affermai possibile l'evoluzione universale; prima del mondo ordinato dal caos degli atomi erranti; poi, lasciando il resto, della vita primordiale e unicellulare dagli elementi opportunamente combinati; poi delle più perfette formo vitali dai protisti e dalle monere.

Tutti i sinceri studiosi della natura sanno che l'una e l'altra di queste due ultime asserzioni sono pure ipotesi, non appoggiate ad alcuna esperienza, contradette universalmente dai fatti. Se pure alcuno non voile finger la vita nei cristalli formati in soluzioni a cid prepárate, e se non voile con il de Vries chiamar nuove specie le varieta artificialmente ottenute e a stento mantenute con violenza continuata alla natura, che per sé tornava alla unità e semplicita dei tipi presi da prima a coltivare.

Quanto alla generazione spontanea, dopo il Pasteur e notissimo che non c'è mai. Perche nella stessissima guisa che senza seminar frumento non v'é speranza di raccoglier la messe, ne puro è possibile veder mai sorgere o vermi, o batteri, o muffe, o microbi, o qualsiasi semovente o végétale, senza derivarlo da viventi della stessa natura. C'è Tunica differenza che il frumento si vede a occhi nudi, e averio costa all'nomo fatiea; delle altre forme accennate v'é abbondanza in natura, e per iscorgerle ci vuole il microscopio. Tale è il fatto indubitato. Ma noi affermiamo pure la nécessita del fatto e l'impossibilité del contrario. Ce la persuade l'analisi più accurata dello svolgimento biologico e la conoscenza più esatta della natura. Perché

in tutto l'ordine dei fenomeni inferiori alla vita la specie del composto non dipende dall'agente esteriore, che solo eccita gli elementi a svolgere le loro chimiche attività; ogni composto risulta quale risponde agli elementi medesimi. né dipende da altro, ma sol da essi, e forse (per gl'isomeri) dall'ordine con il quale vengono a combinarsi. La sentenza *ignis generat ignem* degli antiehi è vera in quanto comunemente il calor dei fuoco determina altri corpi alia combustione; non perche communichi la propria natura di fuoco, che del resto nè pure importa una specie determinata. Nè l'aequa, che è una certa sostanza, fa acqua; né insomma la natura dei misti tende ad indurre la propria forma in altra materia. Al contrario la natura vivente, essa è cagione che la sua vita si estenda alla materia che assume in sè; ed ai medesimi elementi, ugualmente pure proporzionati, ciascun vivente communica la propria natura. Questa per conseguenza è virtù essenzialmente e in tutto diversa dalla virtù degli elementi che tra sè possono comporsi. E' impossibile che la propria attività dei medesimi assurga a quella, troppo diversa e migliore, che è propria della vita.

Ancora, tutte le forze chimiche e le fisiche energie tendono all'omogencità e ail'equilibrio. Due corpi sostanzialmente sono diversi per la diversa costituzione materiale: ogni forza si quêta nella posizione a cui tendeva. Ma la forma vitale, sia pure d'una minima cellula, comprende sotto di sè e raccoglie in unità sostanziale le parti eterogenee; poi tende al moto in tutt'altra maniera dalla natura inanimé. Dunque di nuovo è impossibile che per qualsiasi forza dell'ordine inferiore si ottenga mai un minimo organismo. Inútilmente si sono vantati i maestri della chimica da essi detta organica d'esser arrivati a comporre alcuni misti, che la natura non produce fuor dei viventi. Non per questo c'è inizio alcuno di struttura vitale, e nes-

sun laboratorio giungeré mai a fornirci la più semplice monera.

E basterebbe questo solo argumento: Abbiam dimostrato la supériorité della vita sopra tutta la natura inanimata. Ora pel principio di causalité è manifesto che il meno non è causa sufficiente del più. Dunque ripugna che dalla natura inferiore sorga la vita.

Non vale opporre l'autorité degli antichi, che ammettevano la generazione spontanea *ex putri*: credevano che nolle carni in corruzione si formassero i vermi, credevano che dal terreno umido saltassero le rane. Rispondiamo che cosí pensavano, cedendo alla grossolana testimonianza dei sensi; montre vedevano i nuovi viventi, e non potevano seorgere la loro origine. Posto il fatto, che parea manifesto, ne cercavano la cagione; e non trovándola nei corpi circostanti, ricorrevano alla misteriosa virtù, comunemente attribuita ai globi celesti. Con questo salvavano il principio di causalité, perche ponevano un influsso più alto, die supplisse il difetto del seme. Noi abbiam veduto il fatto vero concorde alla filosofía che gli antichi ci trasmisero: la vérité da ogni parte è più ferma.

Notisi che San Tommaso, accettando un fatto che tutti credovano di aver sotto gli occhi, insegna che non in diverse guise i viventi d'una medesima specie possono essere generati; perché, diceva, la natura non ha che un modo di produrre un effetto determinato. Perció credeva che i viventi perfetti richiedessero il prossimo generante: la produzion degli imperfetti si awerasse sempre per l'azione del Sole sopra materia atta a quelle forme. Sc dunque avessc veduto quello che Pasteur dimostró, esserci in ogni caso il generante simile al generato, avrebbe conchiuso che dunque mai non c possibile ultra via di generazione

» Errnvauo gli antichi attribuendo agli nstri una es3cnza ed una virtù tutta diversa da quella dei corpi terre.'tri. Eppure il loro concetto dov< va



Con la stessa forza respingiamo Ja trasforniazione delle specie. Riguardo ad essa, come non ci sono in natura parvenze ingannatrici, cosí gli antichi non s'ingannarono; i moderni furono sedotti da acuto desiderio. Ma come la generazione spontanea è dimostrata assurda per l'essenziale supériorité della vita sulla natura inferiore, cosí la mutazione delle specie per la sostanziale diversité dell'una dell'altra. In tanto si è potuto pensare la derivazione delle forme nuove dalle più antiche, in quanto è sembrato che la ragion prima del vivere consistesse nella struttura organica, che è per se stessa una disposizione accidentale, e che per varie vie puó essere alterata. Poniamo che a poco a poco si vada alterando, o che per un fortuito concorso di agenti si muti anche di molto all'improwiso, ed ecco sarà mutata la maniera di vivere e avremo una specie nuova. Ma il contrario è vero, come lo Stagirita diceva: non l'organismo è cagion del moto vitale, sí il moto vitale (e la natura in che si fonda) dell'organismo. E' manifesto nello svolgersi di questo dalla prima cellula germinale.

La natura interna della facoltà nutritiva, e più della generativa, è determinata alla sostanza del vivente. Per impedimenti o per azioni esteriori potrà in gran maniera adattarsi, con plasticité talora meravigliosa, a novité di forme accidentali, e con lunga violenza potranno queste

venire da una nozione verissima, forse corrotta con l'andar dei secoli. Perché il corpo veramente celeste, in quanto riempie tutti gli spazi, è d'altra rsgiono dai noti elementi, come apparo nella velocissima trasmissione del l'attività, poi nolle azioni magnetiehe e nitre di quel genere, è l'etcre cosmico. E so penetra e ûgisce intimamente dappertutto, nè senza di esso puó eompiersi aleuna mutazione chimica, nè forse altra azione corporea. Risp< ndo in veritù a quella nozione mono chiera ed esatta che gli antichi avijvano della virtù dei cieli. E noi pure ne abbiamo una conoscenza imperfettissima. Peraltro la gravitazione universale, e le sintesi degli elementi, e l'elettrieitù o il magnetismo, ai quali pure appartiene la luce, ce ne sono indizi migliori.

radicarsi in una serie di generazioni. Ma saranno accidentali varietà, ci daranno forse razze novelle; non sarà toccata l'essenza. che è il fundamento di tutte le manifestazioni nella figura propria di ciascuna specie, nella grandeva, nel colore, nel movimento e in qualche istinto. Perché, come dicemmo, non le qualité degli elementi danno il modo alie azioni vitali; anzi l'anima ha quelle in suo potere e le volge ali'effetto determinato dalla propria natura. E se questo non pud, succede la morte. Qui, e non altrove, si ha un vero generante, che produce un simile a sè, e le forze fisiche e la struttura organica sono suoi strumenti. Alla fine le stesse esperienze che hanno escluso la generazione spontanea, dimostrano la stabilité delle specie. Poichè non è soltanto vero che *omne vivum ex cellula:* ma eziandio *ex cellula eiusdem naturae.*

Con questo abbiam dichiarato la parte principale della tesi decimaterza: *Corpora dividuntur bifariam : quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogéneas.*

• • •

Rimane tuttavia da chiarire come si abbiano da intendere la parte movente e la parte mossa, e in qual maniora il moto vitale debbasi attribuire all'anima.

Forse è da intondere ohe l'anima sia la parte motrice e il corpo sia mossof Intesero molti cosí, con un sistema detto *animismo:* quasichè l'anima fosse una sostanza che per sé sussistesse, e avesse la propria energia, ed esercitasse la propria azione sul corpo soggetto.

Questo giudizio è cortamente da rigettare. Tntanto no seguirebbe che non il corpo vivrobbe, ma soltanto l'anima, sua motrice. E noi, parlando di vita organica, parliamo dell'organismo che vivo por l'anima, e l'organismo è senza dubbio materiale. Poi ne seguirebbe che l'anima sarebbe

una sostanza semplice e per sè sussistente; alia quale, come in altra tesi si dichiarera, competerebbe senz'altro la facoltà intellettiva. Ma troppo ripugnerebbe metiere nelle piante e negli organismi dei bruti uno spirito che li movesse. E li moverebbe intendendo o senza intendere? Per produrre il moto organico con intelletto, troppa scienza si richiederebbe, della quale nè pur noi uomini siamo a noi stessi consapevoli. Se non intendendo, è strana cosa che una sostanza semplice, posta fuori delle differenze corporee, cosí ordinatamente agisea sopra un corpo. Dobbiamo respingere gli spiritelli motori della natura: ben diversamente è questa in sè costituita.

E il vero modo è accennato in quelle parole della tesi: *Forma substantialis, animae nomine designata.* Or la forma non e, come tale, una sostanza che abbia da sè il proprio essere e la propria azione. Sarebbe allora sui soggetto passivo causa efficiente, non sarebbe causa formale. La forma è principio di sostanza, non è sostanza alia (piale competa la propria attualità d'esistenza; ma insieme con la materia costituisce il vero ente, al (piale l'atto di essere si deve attribuire e dal quale procede l'azione proporciónate. E grande errore sarebbe mutar la causa formale in efficiente, come farebbe chi pensasse che l'anima cou quai che attività da sè esercitata producesse nel corpo qualsiasi moto. Ma la forma communicando alla materia la propria entità, viene ad essere l'atto primo della medesima, ed e ragione che dalla materia cosí formata, ossia da tal corpo, seguano le propriété, e le azioni e i movimenti.

L'anima è tal forma, eccedente le propriété degli elementi e dei loro misti, la (piale, e per essore indotta nel suo soggetto già suppone un primitivo organismo, almeno una cellula, preparata da un altro vivente, e poi in quell'organismo primo è ragione di svolgimento, fino a raggiungere la perfetta costituzione della natura specifica alla quale appartiene.

E' ragione che il corpo informato sia tale da inchiu-

dere nella sua unita sostanziale, unita dovuta all'atto unico che è forma sostanziale, una parte motrice e una parte mossa. Come si awERI questo moto nelle vite del senso e dell'intelletto, saré da intendere cercando l'accurata nozione di coteste più nobili attività. Nella vita puramente organica, e formalmente tale, perché tutta volta a costituir l'organismo, ossia nella vita di vegetazione, una prima scossa dee provenire da qualche moto precedente, forse dato dal generante, o comunque eccitato per qualunque squilibrio físico, ove i tessuti vegetali sono più delicati e irritabili, come sono gli epitelii, o le cellule nervose, o altee più fácilmente mobili. Comunque il moto o l'alterazione sia incominciata nel vivente, ne segue un moto continuato, per l'irritabilité che gli è propria, e fa si che non risponda con reazione uguale all'azione patita; ma per le forze interiori si ecciti continuamente, e sia trasmesso il moto da parte a parte, mentre queste e son diverse per la materiale lor disposizione, e sono una sostanza per l'unité dell'anima che le accoglie in un atto superiore.

Quanto al senso e all'intelletto, or ci basti accennare che il loro moto è solo analogo a quello della natura corporea o dell'organismo materiale; non è da prendere in quel proprio significato che solo si awera nell'enic *mobile,* cioè nei corpi. Nella conoscenza. sia pur sensitiva, tanto meglio nell'intellettiva, abbiamo un'operazione immanente, che cioè procede dal soggetto operante, e in esso rimane corne perfezione del medesimo. In quanto il senziente o l'intelligente acquistano operando una perfezione che non avevano, ecco a lor guisa si muovono. Ha ragione analoga di movente il principio onde l'operazione procede; análogamente è mosso il soggetto, in quanto riceve l'operazione. Questo pud dirsi universalmente; in casi particolari, altre proprie dichiarazioni saranno possibili.

Por le cose dette rimane pur dichiarata, almeno in parte anche la tesi decima quarta, espressa cosi : *Vegetatis*

et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantunimodo ut principium quo vivens est et vivit; et, quum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.

Qui, contro l'opinione platónica, si pone l'anima sensitiva quanto ai dipendere dalla materia, in un fascio con la vegetativa. Pud parere strano per la conoscenza incominciata nel senso, di molto superiore alla passivité materiale : e infatti Platone aggruppava piuttosto l'anima che sente con quella che intende. Come a buon diritto S. Tommaso e gli Scolastici, seguendo Aristotele, dissentano da Platone, più opportunamente diremo, comparando il senso all'intelletto nel dimostrare la propria sussistenza dell'anima umana. Ma questo dev'esser certo, che, se l'anima è semplicemente atto sostanziale della materia, ossia forma corporea, e non si solleva assolutamente sopra la natura materiale, con alcuna operazione della quale sia principio o ragion formale, anche nella sua prima entità dipende tutta dalla materia. Poiché, se avesse un'esistenza indipendente, ossia se per se stessa fosse un ente dotato del proprio essere, come quel che asiste è operante, cosí la stessa forma avrebbe una propria azione.

Ora nella vita vegetativa, della quale unico oggetto è la piena costituzione dell'organismo, evidentemente è tutta materiale e tutta è legata aile condizioni dei corpi. Solo si eleva sulla natura inanimé, in quanto induce una disposizione e un'attività, alia quale non bastano le universali energie del mondo corporeo, nel modo che sopra dichiaramino. Dunque l'anima vegetativa, tutta immersa nella materia eon la sua azione e con la sua entità, ossia non per sè operante nè esistente, ma componente con la materia il soggetto che opera ed esiste, e nel cominciare ad essere e nel durare e nel finire, dipende affatto dalla materia. E' insomma soltanto come atto del soggetto che la riceve. Dunque non puô essere senza il medesimo soggetto.

Torna qui la questione del come sieno prodotte e come cessino le forme. E se alcuno ferma in esse sole il pensiero, senza bene considerarle in ordine all'altro principio, con il quale costituiscono cio che è veramente, nè potra immaginare nè arriverà a concepire il loro inizio e il loro fine. Bene invece lo intenderá, riguardandole come ragion formale del composto. Se questo è, ed esse sono quale atto del composto medesimo ; se questo non è, già più esse non sono. Questo è importato in quelle parole: *sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit.* Esiste e vive, si dice, per accennare che la vita sostanziale e prima, onde procedono le operazioni come atti secondi e accidentali, non è altra dall'essenza stessa dei vivente, nè puô concepirsi come una perfezione aggiunta alla sostanza.

E' detto in fine: *corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.* Perché nella stessa guisa che se io cesso dal pensare, il mio pensiero non è più, e non è da cercare se qualche forza l'abbia distrutto, owero dove, sia ito, ma semplicemente più non esiste, perche io non sono più pensante in quel modo: símilmenteè vero, che guastato il soggetto vivo, non è più la sua vita, nè l'anima che n'era la ragion formale. Quest'anima è dunque corrotta per la stessissima corruzione dei vivente. Solo è detta corrompersi *per accidens,* in quanto l'azione corrompitrice ebbe per termine il vivente intero, non l'anima a parte; e per sè la corruzione è di quel che era per sè; ma in proporzione del partecipare a quella intera esistenza, s'awera pei principii del soggetto, che, come l'avevano, cosí la perdono.

Moite altre considerazioni appartengono alla noziorie della vita, come pur questa si awera nei corpi ed è formalmente organica. Bastano le cose dette per formar le basi della dottrina di S. Tommaso, al quale consentono nella presente materia gli altri dottori della antica Scuola cristiana.

capo vin.

ANIMA SUSSISTENTE

Th. XV. *Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum cubícelo sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et* sua *natura incorruptibilis est atque immortalis.*

SdMMABIO: Puo uno spiritu informare un corpa? Platone e Aristotele divisi in questo. — Noi sentiamo, e il sentire non puo essere che di un organo animato. — Ma noi stessi intendiumo, e l'intendere è superiore a tutto l'ordine corporeo. — Dunque l'anirna uuiana per sè sussiste, e non puo venire ail'esistenza se non per vera creaziune.

Che sia nell'uomo un'anima spirituale, non è certo una verità riposta, non è notizia riservata ai filosofi, i quali anzi vanno a rischio con qualche sofisma di escurarla. Tutti intendono che per l'anima noi viviamo ; che la nostra anima non dipende nella sua entità dalla materia; e senza più cercare, la fede insegna ai cristiani, il senso comune al genere umano, che abbiamo in noi un'anima spirituale.

Eppure anche la filosofía ha diritto d'approfondire cotesta verità; e avviene che un'accurata analisi dei due concetti in quelle due voci riuniti ci presentí una non lieve ilifficoltà. Se l'anima importa un principio formale di vita, o insieme con la materia congiunta costituisce un soggetto vivente che primo esiste ed opera ; non essa adunque ha la propria esistenza e la propria operazione. Se lo spirito dice al contrario un soggetto semplice, che esiste per sé, indipendentemente da ogni materia, ne questa fa parte di quello; e insieme è chiaro che l'anima deve appartenere al genere della sostanza. nè pud dirsi spirituale come una propriety dello spirito ; non potra per conseguonza essere atto del corpo, nè aver ragione di forma, nía solo di mo-

trice, come una forza esteriore al soggetto che le pare congiuuto.

Per questo difficile contrasto furon divisi i due massimi ülosoli deH'antiehité, Platone e Aristotele. E il primo, ferino a considerare la spiritualité del principio conoscitivo, pose le anime per sè alfatto libere dai corpi, e solo per punizione di qualche fallo in essi costrette; il secondo, più attento osservatore dei fatti presentí, non dubito che l'anima stessa intellettiva sia forma dell'uomo, ma quanto alla spiritualité, benchè ne abbia dati suflteienti e chiari cenni, meno insistentemente l'affermé. Più cara fu a molti dei Santi Padri la dottrina platónica, perché insolutamente spirituale, e parve ad alcuni che la dottrina d'Aristotele o fosse in tutto opposta e falsa, o almeno pericolosa. Ma gli Scolastici posero in piena luce quel che poteva essere nella dottrina peripatetica avvolto di qualche ombra; e anche qui il più profondo pensiero dell'Aquinate è quello che meglio scioglie le obbiezioni e fa più certa la verità.

L'azione, che prende nome di operazione, quando è immanente nel soggetto dal quale procede, è la massima manifestazione della natura. Essa risponde alla virtù o alla facoltà, che è propriété emanante dalla sostanza da ciascuna a suo modo. Non altrimenti possiamo noi conoscere noi stessi che per gli atti da noi procedenti. Non sappiamo di esistere per ció solo che esistiamo, e un uomo privo di ogni senso è simile a un ceppo. Ma sono in noi destate le facolté conoscitive; e queste più o meno perfettamente hanno coscienza di sè, e percepiscono il resto ch'è in noi, e la sostanza umana viene ad essere conosciuta, quai principio e cagione di quegli atti. Non è diretta intuizione della sostanza; ma ne è conoscenza propria e proporzionata, per l'intrinseca misura che le operazioni in sè hanno dalle virtù operative, e queste dal soggetto, di oui sono l'ultima perfozione.

Or se la natura è composta di materia e di forma, niolto più peraltro consiste nella forma che nella materia. Dalla materia pure verra qualche modo dell'atto, ma la determinazione e la perfozione di questo cortamente viene dalla virtù attiva che risponde alia forma. E cosí dall'anima dobhiam ripetere e misurare la perfozione del vivente, e tanto è l'uomo quanto porta l'anima sua. Principalmente adunque conosceremo l'uomo per l'anima, e l'anima per via delle nostre operazioni.

« $ c

Ció posto, una certissima coscienza mi dice ch'io stesso ho questo eorpo che vegeta come parte di me, e son sensitivo nel eorpo medesimo, e intendo o voglio. Questo eorpo numéricamente designato era piccolo da principio, ed è cresciuto e si è svolto : esso dunque è vegetativo. Non si è formato cosí per la sola natura corporea, chè non hanno cotesta virtù tutti i corpi, ma soltanto gli organici; e questi son tali per un principio superiore che è ragion di vita ed è detto anima. Dunque è un anima in noi come forma vitale, per la quale il eorpo si nutre e si rinnova. Ma questo medesimo eorpo si risente alie esterne impressioni. Si risente, non semplicemente con ricevere l'effetto físico dell'azione su di esso esercitata; ma in tutt'altra guisa, percependo a suo modo l'agente esteriore, e spesso ancora la propria passione. Molto più che la vegetazione, questa operazione sensitiva esige un principio superiore alla natura corporea; se conviene al eorpo, non gli compete certo se non per un'anima che l'avviva : è principio intero ed è soggetto della sensazione il eorpo animato.

Veramente sembró a Platone e a molti altri dopo di lui, che senta l'anima sola. Erano illusi dalla necessaria seinplicità dell'atto sensitivo. Ma non attesero clie è semplicità formale, procedente dall'unità dell'anima, e non

escinde Pestensione dimensiva del soggetto materiale. Anzi è certo che alla sensazione convengono tali note, le quali sarebbero impossibili, se quella fosse atto dell'anima sola.

In primo luogo, il sentire è un portarsi in qualunquc modo ad un oggetto, conseguentemente alla passione dal-l'oggetto prodotta nel senziente. Ora quai passione potrebbero determinare tutte le qualità corporee sopra una sostanza libera da materia, qual'è l'anima per se stessaj Invano dice il Rosmini che l'anima sente il corpo alterato. Non è vero che l'anima abbia per sè alcuna percezione del corpo; e certo di cotesta sua naturale percezione sarebbe consapevole, poichè nulla si oppone nella sua semplicità alla ritiessione sui propri atti. Poi la coscienza ci dice di sentire l'oggetto esteriore, non il corpo modificato. Poi ancora la coscienza ci attesta che nel corpo patiamo, o la lesione venuta di fuori, come una percossa, o sorta di dentro come l'infiammazione d'un dente: sarebbe cosa assurda e contraria al común giudizio che l'anima, in sè non tocca, pâtisse cosí.

In secondo luogo, la sensazione, si nell'oggetto per sè sentito, si nel soggetto senziente, rimane legata aile condizioni materiali, ossia aile misure quantitative, che conseguono la prima e più profonda proprietà del genere corporeo. Perché la sensazione, essenzialuiente passiva, risponde all'azione esercitata dall'oggetto e ricevuta in un organismo esteso, incapace di riceverla se non avesse parti. E l'oggetto e sentito secondo le sue dimensioni, e pero secondo le sue misure di luogo e di tempo, e secondo la sua numérica designazione. E quando l'impressione stessa c sentita (come awiene specialmente al tatto), è una, ma pur essa estesa, come il membro colpito. E tutto questo è intrinseco al sentire : che perô dobbiam dire la sensazione in sè legata alie condizioni quantitative, e per conseguenza non ancora uscita dall'ordine corporeo.

In terzo luogo, quantunque i sensi esterai, posti negli

organi periferici, sieno essi percettivi delle qualité onde sono colpiti, è certo tuttavia e per gli antichi ragionamenti e per le recenti esperienze, che non è compita la sensazione e noi non ne siamo consapevoli, se l'esterna passione non è per via dei nervi trasmessa ai centri interni e a quelle che fu detto senso comune, perche in sè raccoglie gii atti diversi dei sensi esteriori e le impressioni soggettivë. Ora non vi sarebbe ragione alcuna di questa necessaria comunicazione delle cellule nervose periferiche con le centrali, se l'anima sentisse per sè medesima, e avesse per oggetto o termine dei suo sentire il corpo animato, e dalle alterazioni di questo immediatamente fosse eccitata.

Dunque la sensazione non è, come parve a Platone, operazione della sola anima; meglio Aristotele insegno che è atto del composto, ossia delTorgano animato. Del solo corpo non puo essere, perché troppo superiore al moto materiale, che muta il soggetto senza dare alcuna percezione. Della sola anima non puo essere, perche legata in trinsecamente alie misure quantitative, dalle quali una sostanza semplice è libera. E' di ambedue i principii, materia e forma, corpo ed anima.

Ma intenderemo che ciascuna parte operi a suo modo, e ambedue concorrano parzialmente a costituire l'atto perfetto? Cortamente no, risponde l'Angelico; cliè allora l'unità sarebbe soltanto nel termine o in alcunchè di prodotto; tutti gli argomenti provano invece unità di principio composto e unità formale dell'atto sensitivo che ne procede. Non è da pensare che l'anima senta in parte, e in parte il corpo o la materia: si l'anima e la materia costituiscono quel tutto che è capace di emettere la sensazione, la quale poi nel medesimo composto è ricevuta.

Avendo cosí dimostrato che veramente uno è l'operante nel corpo animato e sensitivo, appelliamo ad un principio evidente: quello che è esso opera; o ancora: come una cosa è costituita nell'essere, cosí è operante. E ne

viene che se l'anima e la materia si uniscono a compone il senziente, e sono congiuntamente un solo principio di operazione sensitiva; costituiscono pur senza dubbio una sola sostanza, che con un solo atto sente, che con un atto unico è. Ma prendiamo qui l'essere per la costituzione essenziale, senza occuparci per ora dell'esistenza. Risulta dall'anima sensitiva e dal corpo animato un'essenza sola, una sostanza composta, ma veramente una.

* * *

Procediamo ancora, e osserviamo che per indubitata attestazione della coscienza siamo certi di essere noi medesimi e sensitivi e intellettivi: son io che sento e che intendo. Ora questo non sarebbe, se il principio intellcttivo fosse altro dall'anima sensitiva. Perche, se altro fosse, potrebbe forse conoscere il senziente; non esso sentirebbe. Percepirebbe forse il corpo, corne un termine del suo operare; non percepirebbe corne sue proprie le passioni del corpo stesso. Avrebbe forse coscienza di sè, corne di un motore del corpo; e come di chi l'avesse in sua potcstà; non estcnderebbe il suo *io* al corpo medesimo, nè direbbe: io sento, io patisco, io mi nutro, io peso sulla bilancia, montre tutto questo si avvera nel corpo medesimo. E' necessario conchiudere che lo stesso principio intellettivo, uno con il sensitivo, si uniscc a costituire una sola sostanza con quello stesso corpo che vegeta e che sente, ossia con la materia animata e viva.

La quai verita luminosamente è conformata dal modo della nostra conoscenza intellettiva, ignara di se stessa prima che sia eccitata dai sensi, legata nel suo oggetto ai sensi medesimi, legata ancora nell'esercizio de' suoi atti, e cosí fácilmente impedita per qualunque difetto degli organi sensitivi: tutte cose delle quali è facile dar ragione, se la stessa sostanza intellettiva o vera anima del nostro corpo, tutte incoerenti ed assurde per uno spirito che nella

sua essenza o nel suo essere fosse separato e da sè liberamente sussistesse. Avrebbe l'anima il modo di operare conveniente ai liberi spirit! ; direttamente intenderebbe se stessa e la natura spirituale; non sarebbe impedita pei difetti corporei.

Ma corne la dipendenza dell'intelletto umano dalla parte sensitiva debba awerarsi, diremo nell'esporre a parte la natura del nostro conoscere. E vcdremo che è cosa accidentale all'intelletto» benchè propria di quello ch'è unito al corpo. Non toglie tuttavia l'intrinseca indipendenza del principio intellettivo dalla materia. Assolutarnente la minima intelligenza esige un'entità sostanziale capace di operare e di essere per se medesima, senza avere in sè corne sua parte materia alcuna, e senza che da questa proceda la stessa operazione intellettiva.

L'argumento che lo dimostra è il seguente : E' impossibile che un'operazione procedente da principio materiale non ne ritenga condizione alcuna, e non dia segno di quella prima radicale propriété del genere corporeo che sono le misure quantitative e le determinazioni del concreto singolare. Perché ogni operazione è l'ultima attualità délia natura, e in questa ha tutta la sua cagione ; ripugna adunque che nel modo non ne dipenda e non ne ritenga alcun segno. Ora l'atto intellettivo essenzialmente è opposto alla concrezione materiale, e non ne ritiene alcuna misura nè segno alcuno, e intrínsecamente la eccede, corne è manifesto a tutti e corne meglio apparirà svolgendo la tesi riguardante la conoscenza. Dunque anche l'atto intellettivo dell'uomo procede da un principio superiore alla materia, e che, in qualunque modo sia con essa legato, ha una propria attività, nella quale il principio inferiore non puè intrínsecamente aver parte.

Per conseguenza quel medesimo più alto principio ha per sè o in sè di esistere, come ha di operare. Or questa esistenza propria, cioè non soltanto partecipata nella costi-

tuzione della natura composta, significhiamo dicendo che l'anima umana, a differcnza di tutte le altre, è sussistente. Così nella tesi XIV è detto: *Vcgetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt.* E ora, per l'analisi fatta dell'operazione sensitiva, appare che a buon dritto l'anima dei bruto è posta insieme con la vegetativa ael dipendere dalla materia, poichè non ha propria operazione. chè del sentire è principio e soggetto il composto corporeo. Poi nella tesi XV è detto: *Contra per se subsistit anima humana* : e a dimostrarlo è bastata una prima nozione dell'atto intellettivo. Non abbiam noi altro modo di conoscerc la sostanza, fuori dell'operazione che ne procede; e quelle che è, esso opera; e opera com'è.

Dalla maniera di essere segue immediatamente tutto ció che spetta alla produzione e alia corruzione delle anime. Come l'Aquinate, d'accordo con lo Stagirita, intese che le forme non hanno in sè la propria esistenza, nè il composto esiste conseguentemente all'attualità delle parti, le quali esistono, in quanto prima per natura, seconde la priorité formale, esiste il tutto, e a quelle ne è comunicata l'esistenza; cosi a lui fu chiaro che le forme non sono fatte, nè per se stesse son qualche cosa che l'agente producá, nè il calore è per sè fatto e immesso nel ferro, nè il pensiero prima di sua natura è prodotto, poi quasi aggiunto allô spirito; bensî il soggetto per qualche attiva virtù è condotto ad avere in sè una forma o un atto, che prima non aveva.

Gli altri che ritengono forse le parole di s. Tommaso, ma ne diminuiscono il significato, pensando che ogni reale entité abbia il proprio essere in se medesima, per nécessita diranno quel che egli dice riguardo alla produzione delle forme; ma non ne possono avere chiaro concetto e vero convincimcnto, nè riusciranno a liberarsi dal dover

pensare per sc prodotto quelle di che voglion dire che ' siste, e fanno già esistente antecedentemente all'unione con l'altro principio: dunque esiste per sè e per sè è prodotto; e, com'é prodotto secondo tutta la sua entitá, non puô essere fatto che per creazione.

L'anima vegetativa e la sensitiva, benché superiori alie forze comuni dei corpi, rimangono tuttavia nell'ordine delle forme corporee, dipendenti dalla materia. Dunque sono prodotte in quanto, per la virtù d'un agente proporzionato, la materia è condotta ad essere attuata nel modo rispondente a tal natura vitale, e cosí viene ad essere animata. V'è la differenza dalle forme non vitali, che queste risultano dalle sole forze degli elementi, ond'è determinata la natura del misto; la vita invece esige un generante vivo della medesima specie. Ma come risulta la forma dei misti) dalle materie elementan alterantisi a vicenda : cosí risulta nel germe l'anima nuova per virtù del generante, che di sè ha formato la cellula capace di tal vita, e già viva per l'pfficienza di quella virtù. Nè la forma del misto, nè l'anima della pianta o del bruto vengon di fuori : soigono piuttosto, sotto l'azione a ció bastante, dal soggetto últimamente disposto. E questo, giovi notarlo, insinuo la Sacra Scrittura, quando non accennô che Dio creasse quelle anime: sibbene comandó che la terra e il marc germinassero quoi viventi. Il comando divino è l'efficacissima volontà di Dio: *dixit et facta sunt.* Per la sua efficacia, e non perché a cio bastassero le forze inferiori (nessuno sogni l'evoluzione), sorsero dalla materia terrena i nuovi viventi, ciascuno fecondo giusta la sua specie. Tn altro modo parlera il sacro testo dell'anima umana.

La quale invece, come ha l'essere proprio, cosí è per sè prodotta; e corne è semplice, è creata. Che sia creata nel corpo, come anima che l'avviva, non toglie la verità della creazione; e lo sentano coloro, ai quali pare in altra scuola d'avere risposto suficientemente per le altre forme.

dicendo che sono prodotte nei soggetto. Si, anche l'anima nostra è creata nei corpo, e ha cosí intrinseca relazione al medesimo, che ne dipende quanto alia numérica moltiplicazione. Ma è qualche cosa di sussistente; per sè esiste; per sè è prodotta ; è creata. La quai verità dalla Scrittura è insinuata, dicendo che Dio soffiô nella faccia di Adamo lo spirito di vita, e Adamo fu vivo.

CAPO IX.

L'ANIMA FORMA SOSTANZIALE

Th. XVI. *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal lt vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum escendi, quo ipsa* est.

Summario: Come l'anima dell'uomo è creata, cosi è incorruttibile e immortale. — Eppure come sensitiva e vegetativa, è forma del corpo. — E' forma sostanziale, e percid non puô esser che una. — Dottrina cattoliea. — L'atto del corpo ascende fino ad essere spirituale: unità dell'universo.

La stessa ragione vale per l'inizio e pel fine; nella stessa maniera che abbiamo ragionato della produzione delle forme, dobbiamo procedere per la loro deficienza, o al contrario per la loro permanenza nell'essere, quando la materia si sottrae con disposizioni contrarie alia vita e ¡l soggetto cessa di vivere. Cessa l'anima di «sistere, secondo quello che dicemmo doversi riguardar la vita come atto primo e sostanziale, nè distinguerai nei viventi il vivere dall'essere. L'anima che solo era in quanto era il vivente, con cio stesso non c più, corne non è più la rotondité d'una sfera schiacciata. L'anima, che aveva in sè la propria esistenza, naturalmente la conserva: com'era indipendente nell'operare e nell'essere, cosí non dipende nella durazione, e deve dirsi ed è veramente incorruttibile.

Perciô è detto nella tesi citata, che le anime inferiori. 7'o.on *a materia se totis dependeant, corrupto composito, (o ipso per accidetis corrumpuntur;* ma l'anima dell'uomo *a Veo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.* Xon si corrompe per sè, corne semplice; non è C'-rrotta a cagion del soggetto materiale, come quella che

ha l'essere proprio e non dipende dalla materia. Questo ha di sua natura; e ei basta per farne certi ch'ella di fatto perpetuamente durera, perché Dio, dai quale l'anima ha l'essere, non è cagione mai che venga meno ció che di sua natura non lo richiede. Anzi l'anima spirituale, che ha per oggetto l'immobile verità, e ha sete di proporzionata felicita, ed ó capace di possedere in alcun modo l'assoluto Bono, con molteplici ed alte grida domanda di essere conservata in eterno.

E questo è certissimo per la nostra fede. Con la quale immortalité si manifestamente per s. Tommaso è connessa l'immediata creazione di ciascun'anima umana, che questa pure da lui c detta verità di fede, ed crética l'opinione che l'anima venga per tràduce. Cosí soleva parlare l'Angelico, deducendo le evidenti conclusioni dalle verità rivelate. Ora i teologi parlano diversamente, e non dicono erética una proposizione, certa soltanto per deduzione, e non per immediata rivelazione o definizione della Chiesa. Concedono tuttavia che sarebbe erronea e vicina all'eresia la negazione della creazione dell'anima.

Pare impossibile! Agostino platónico non osava ammettere questa creazione; e inclinava a dire che dopo Adamo Io anime degli nomini sono derivate da quelle dei loro parenti. Lo incalzava Girolamo con valide ragioni a dire altrimenti ; c il primo rispondeva che volentieri cederebbe, ma che temeva di non poter poi sostenere la verità del peccato originate. Sombra ch'egli in questo vedesse alcunchc di positiva contaminazione, la quale da anima ad anima si dovesse trasmettere: or come puó intendersi, se l'anima csce di mano al Creatore? Era riservato alia quieta lucidité dell'Angelo d'Aquino il dichiarare che il comune peccato è colpa abituale dell'umana famiglia per l'atto del primo padre; che materialmente e privazione dei doni soprannaturali, e soprattutto della grazia. L'anima è creata da Dio; ma ó croata come forma del corpo, gone-

rato por concupiscenza anch'essa abitualmente disordinata, poichè non più sommessa alia ragione, com'era nell'integrità originale. Per questa comune e volontaria deordinazione dell'umana famiglia, in confronto al primo stato, l'anima è creata priva di grazia: con ció ha la macchia del peccato abituale, che non viene da Dio, ma dal difetto della creatura.

Nella tesi XV e pur detto che l'anima è creata *cum subiccto sufficienter disposito infundi potest.* Queste parole accennano all'opinione di Aristotele, abbracciata da s. Tommaso, che non nella prima costituzione dei germe fecondo. si più tardi, quando l'organismo è capace di atti propri dell'umana natura, l'anima sia creata. Senza fermarci a discutere questo punto di secondaria importanza, ci basti notare che non valgono a confutar gli antichi le recenti osservazioni biologiche. Secondo queste, fin da principio e'è vita e moto vitale. Si è saputo sempre, e lo diceva pure il Maestro di color che sanno seder tra filosófica famiglia. Ma gli pareva una vita comune al genere dei vegetanti, non ancora specificamente umana. Hanno forse i moderni dimostrato il contrario? Non lo crediamo; ma, semai, tanto meglio: saranno più palpabilmente confutate le bugie dell'Haeckel e le ipotesi dei trasformisti.

« • «

Con questa superiorità dell'anima umana sopra la materia, è peraltro da asserire indubitatamente ch'ella è anima veramente, ossia non mono delle anime inferiori vera forma o atto primo sostanziale del corpo awivato. E' dottrina cattolica, che il Concilio Viennese celebrato sotto Clémente V defini: *Definientes quod quisquis asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.* E Pio IX, condannando gli errori dei Baltzer, ri-

ehiamô quella definizione. Della quale dovremo prendere il senso e il valore secondo il valore e il senso che, senza differenza di Scuole, comunemente allora si dava alla voce e alla nozione di forma. Ora in questo tutti erano concordi, di concepir la forma come una entità reale, distinta dai soggetto informato, la quale non per azione alcuna da sè esercitata, sibbene per l'immediata comunicazione di se medesima, è atto determinante del soggetto al suo modo di essere, e con esso costituisce il composto che è in tale specie di sostanza. L'anima cosï costituisce il vivente. Questo fu sempre comune intendimento della Scuola, e pero dei dottori che parlarono e defmirono nel Concilio Viennese. Secondo il senso ch'essi davano aile parole del decreto, il decreto medesimo si deve senza dubbio interpretare.

E per le cose dette ne abbiamo manifesta ragione. Nel corpo umano è l'atto del sentire e vi è per l'anima; non per altra anima che per l'intellettiva, essendo uno chi sente e chi ragiona. Dunque I'anima stessa che intende è principio di vita sensitiva; è principio formale che costituisce il soggetto nell'attualità del sentire, e pero dell'essere vivente secondo questo grado. Dobbiamo conchiudere con certezza che dunque la stessa anima intellettiva è forma del corpo, in quel modo che le altre anime e le forme inferiori costituiscono il composto nella propria natura.

E perché il primo atto sostanziale non puo essere che unico, e perché quel corpo che è costituito senziente, è prepárate mediante la vegetazione; è manifesto che l'anima stessa è ugualmente principio di cotesta vita che nutre e svolge l'organismo. La quai verità è ancora teológica, e fu accolta dai Padri antichi, i quali propugnaron© contro Ario e contro altri eretici l'unicità della vita e dell'anima nell'amana sostanza del Signore Gesù; e fu pure richiamata da Pio IX nella lettera al Vescovo di Breslavia *(Dolore laud mediocri,* 30 apr. 1860) ove insegna e dichiara : *Sententiam quae unum in homine ponit vitae principium, ani-*

mam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque doctoribus plerisque ac probatissimis quidem maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitime solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.

A questa unicité di principio vitale si ferma la dottrina teológicamente certa; nè i Padri andarono più oltre, confutando gli eretici corruttori dolia verità dell'Inearnazione; nè intendevano di troncar le dispute inosse dai seguaci dello Scoto contro san Tommaso i Vescovi del concilio Viennese, quando definirono che l'anima è vera forma essenziale del corpo amano. Ma cio non toglie che più oltre legítimamente proceda la buona ragione, con molta luce guidata dall'Angelico Dottore, e bene espressa nella tesi XVI, ov'é detto: *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica; et per ipsam habet homo ut sit homo et anima et vivens et corpus et substantia et ens.*

E' certo che l'anima è forma sostanziale del corpo Si, e ad affermarlo ci conforta l'insegnamento solenne della Chiesa. Ora procediamo noi con s. Tommaso, e chiediamo: E' possibile che all'atto sostanziale si dia per soggetto una entité sostanzialmente determinata? Non sarebbe più atto primo e sostanziale quelle che pure era detto atto sostanziale; e ripugna, come ripugna che una figura determini un corpo già figurato, che la sfericità sia ricevuta in un poliedro.

E' l'argomento stesso che proponemmo. per negare alla materia prima qualsiasi atto entitativo, e qui s. Tommaso ha gli stessi avversari, quelli che con lo Scoto confusero le idee, e nel pensare un soggetto per sè ordinato ad una forma credettero di avere assai da porre nel composto una vera unità sostanziale. Ma non è vero; perché è manifesto che ogni sostanza è tutta per sè ordinata alie

sue propriété, c allo sue ultimo perfezioni : ogni cosa allo proprie azioni, ogni corpo alla quantité e alie forze naturali, ogni spirito all'ultima attualità dell'intendere e del volere. Abusano adunque gli altri di quella espressione *per se.* Questa in un modo più largo si deve prendere a significare che un soggetto già costituito dice per sé relazione di capacité e di esigenza agli atti secondi; in altro modo pié rigoroso e stretto deve prendersi, quando trattasi di costituire cid che prima e per sé importa un ente a cui appartiene il primo esistere. Per accidente, e riunendo in un soggetto due modi di essere, sostanziale e accidentale, fanno *uno* la sostanza e la sua propriété, il corpo e il quanto, l'uomo e il risibile; benchè il corpo per sè esiga quantité, l'uomo per sè sia capace di ridere. Ma *per se* dee dirsi veramente uno quelle che importa un solo e primo atto di essere, un solo e primo modo di ente: or questo appartiene soltanto ail'ordine sostanziale. o al primo dei predicament!.

Per conseguenza, se il corpo, già come taie costituito. ricevesse l'anima, in primo luogo l'anima non aggiungcrebbe che una perfezione seconda a ció che è gié posto in se stesso corne ente in atto e corne sostanza. In seconde» luogo, il corpo capace di ricever l'anima, secondo l'osservazione del l'Angelico, sarebbe già più perfetto degli altri corpi : dovrebbe avere gli appropriati elementi, la struttura organica, la disposizione più delicata e complessa: che gli manchcrebbe mai, per essere sostanza migliore dell'altre? In terzo luogo, non si put) coneepire che due sostanze in atto, l'anima e il corpo, restando cia¿cuna nella propria attualità, costituiscano un che sostanzialmente uno, ossia uno per quella prima realtà che ha il primo essore. Si uniranno in un atto secondo e accidentale, in un mutuo influsso o in qualunque altro ordino, non nella prima costituzione dell'ente, la quale sola é sostanziale. Legga e mediti chi vuole il terzo articolo della questione

de Spiritualibus creaturip fra le Disputate, e vedrà con quanta lorza l'Angelico propugna la nécessita di ammctter l'anima forma immediata e unica della materia.

Invano altri dice che sono due sostanze incomplete, l'una all'altra ordinata. Saramio incomplete relativamente a quel tutto che è l'uomo, coin è incompleto l'azoto e ugualmente l'ossigeno relativamente all'aria che noi respiriamo; non è incompleta né Tuna né l'altra parte in riguardo ad essere quella che è, un vero corpo, un vero spirito, capaci d'unirsi in un composto, che sarà secondo al loro essere primo. Nella Scuola di s. Tommaso non corre quell'espressione di *sostanza incompleta,* usata fra i discepoli dello Scoto. Molto meglio la materia e la forma, e qualsiasi anima fuor dell'umana, sono dette *principii* dell'ente : sono principii sostanziali. Principii, perché costituiscono la sostanza, che primamente e per sè esiste : non sostanze incomplete, perché non conviene ad essi la definizione : *res cui competit esse non in alio.* Veramente *competit esse* al composto, non a' suoi principii. L'anima umana si, ed essa sola, bene è detta sostanza incompleta : è sostanza, alia (piale compete la propria esistenza ; è incompleta, perche a costituire la perfetta natura e ad emettere tutte le operazioni, delle quali è principio, ha bisogno di essere unita al corpo.

Ora se l'anima intellettuale ha già l'essere proprio, come puo unirlesi il corpo, altro che accidentalmenteÎ Sarebbe certo accidentale l'unione, se l'atto pel quale l'uomo c, anima e corpo, fosse un altro da quello pel (piale l'anima 'assiste. Ma nella stessa maniera ohe l'anima communica alia materia la propria natura (non la fa *spirito,* che è nome d'una cosa scmplice, ma la fa sostanza determinata e vivente e sensitiva) ; cosí, e per cio stesso le communica la propria esistenza; cosa che le altro forme non danno, perché esse medesime non l'hanno, o soltanto sono ragion fórmale che il composto sussista in tal natura. *Quidquid*

advenit rei subsistenti Ha quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse substantiale. Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse, a quo anima subsistere potest; quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima. Cosí l'Angelico scioglie quell'owia difficoltà nel commento alie Sentenze (II Sent., Dist. I q. II art. IV ad 1m) e in molti luoglii paralleli. Nè per lui puo essere dubbiosa l'ultima parte della tesi XVI: *Insuper anima communicat corpori actum essendi quo ipsa est.*

Ma se è cosí, se veramente l'entità dell'anima è parte intrinseca del corpo, come è giusta la volgare affermazione che l'uomo è composto d'anima e di corpo? Corne puo dirsi che nell'Eucaristía l'Anima del Signore Gesù è presente per concomitanza, non è direttamente contenuta nel sensu delle divine parole: *Hoc est corpus meumt* A questo rispondiamo elle è vero, materialmente l'anima è già contenuta nella parola *corpo;* trattasi qui infatti non di qualunque corpo, ma di un corpo umano, e taie non è che per l'anima umana. E' forse un corpo insensato? E' forse un corpo inorganico e morto? Ma formalmente e lógicamente con quella voce è designata la sostanza secondo il grado di corporeità; invece l'anima è intesa come formale principio di vita, non importata nella comune ragion di corpo. E secondo questo pensiero paria il genere umano; e secondo questo diciamo che nel Sacramento l'Anima è presente perche unita al corpo, non per se stessa come forma vitale. Di che segno evidente è questo che se nel triduo della morte di Gesù un apostolo avesse consecrato, sotto le specie del pane sarebbe stato il Corpo esanime con la Divinité, sotto la specie di vino il solo Sangue, pur congiunto al Verbo. E la concomitanza in ordine al Sacramento è da intendere più lógicamente che secondo l'entità. Vuol dire non esserci in forza delle parole, se non quello

che le parole stesse seconde l'uso umano formalmente significano; v'è insieme poi per entitativa nécessité e tutto ció realmente costituisce quello che dalle parole è formalmente significato, e tutto cio die nella realtà del Signore è congiunto, nè puo mancare senza che lo stesso Gesù sia mutato da quello che è in se medesimo. V'è cosi la realtà dell'anima costitutiva del corpo e del corpo vivo; v'è la quantité, per la quale è esteso il Corpo del Signore; v'è la Divinité determinante il supposto.



Richiamiamo il primo dubbio: puo un'anima essere .spirituale; puo uno spirito essere vera anima? Sant'Agostino ammirava l'unione dello spirito con la materia quasi come un mistero. Certo, se il fatto non fosse manifesto, nolle ragioni dell'ente noi non ne vedremmo la possibilité. Ma, posto il fatto, diciamo. La materia non dice altro per se stessa che inerzia e potenzialità. Non puè esistere come nuda potenza; anche nellc infime specie ha un atto che le è superiore. Abbiamo cosí le forme degli clementi e dei misti, con le universali energie, diversamente distribuite per tutto il mondo, di che sono a noi notissime manifestazioni le forze molecolari, il calore, l'elettricità, le affinité chimiche, l'attivita radiale. In (¡ueste non c contenuta la ragione della vita, l'unité d'un tutto eterogeneo, il moto vegetativo. Eppure di una forma che questo importa e si dice anima, la materia è capace. Molto meno la materia e la corporeité dicono nulla della percezione sensitiva : del dolore o diletto dalle proprie üsiche disposizioni, del perccpire in alcuna guisa gli agenti esteriori. Eppur di nuovo il corpo è capace di questo, e puo essere informato da un'anima sensitiva, dipendente si nell'essere e nell'operare dal soggetto ch'essa awiva, ma superiore di molto a tutto ció che la nozione di quantité e di tutte le qualité corporee parrebbero importare.

Ora quale argumento potrà recarsi mai per assenre che cotesta anima sensitiva, tanto più alta delle fisiche mutazioni, non puô sorgere più alto ancora, lino ad identificarsi con un atto non più dipendente dalla materia nella sua intrinseca entità, benchè ad essa comunicato corne principio formale della stessa natura sensitiva' In questa poi saranno comprese le ragioni inferiori di vegetazione e di corporeita, senza delle quali nè il senso è possibile. Cosí dagli enti infimi e materiali, riguardando non ció che in essi è potenza imperfetta, si l'atto e la perfezione, saliamo fino a toceare gli atti sussistenti e puri, il mondo degli spiriti. Vedremo poi come dagli spiriti si discende a quel minimo e imperfetto che è l'anima umana. Intanto facciamo plauso all'opera del Creatore, ammirando l'unitá che ordina le creature: *e questa è forma, che l'universo a Dio fa somigliante.*

CAPO X.

FACOLTA' OPERATIVE

Th. XVII. *Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, «» composito subiectantur, posteriores* in *anima sola. Est tgitur intellectus facultas ab organo intrinsece independen*

Somnario: La tesi XVII tratta delle facoltà. — Perché la voce *potenza* sia comune al principio dell'agire e del patire. — Distinzione reale delle faculté dalla sostanza. — Multiplicité delle potenzo operative. — Corne sicno tra loro ordinate. — Perché si attribuiscano all'anima, quando pure hanno per soggetto il composto. — Come rimangano ncl-l'anima separata.

Per poter dire alcuna cosa dell'anima e di noi stessi, abbiam dovuto supporre la prima e volgare cognizione degli atti nostri operativi : senza questi neppur sapremmo di esistere. Per gli atti medesimi abbiam coscienza di noi, e intorno ad essi ragionando, ne deduciamo quai debba essere la natura dell'umana sostanza onde procedono.

Ma procedono essi forse inmediatamente daï soggetto che sussiste nella prima entità sostanziale; owero c'è una realtà intermedia, die informa il soggetto ed è principio prossimo dell'operazioneî E sc questo principio distinto è da ammettere, è unico o molteplice? E se sono molti, corne si distinguono e che ordine hanno tra loro? E loro soggetto è forse la sola anima, o il composto animato? Peraltro puô o deve dirsi che emanino tutti dall'entità dell'anima? E quando questa si separi dal corpo, che cosa ritiene delle sue facoltà ? Cotali sono i dubbi, che distintamente propone e scioglie l'Angelico nella questione XIX della prima parto, e che più ampiamente tratta.in altre opere, specialmente commentando Aristotele. Alie stesse

questioni risponde in compendio la tesi XVII: *Duplici ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantium emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito sublectantur; posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.*

Una buona parte delle verità qui affermate furono già svolte nell'artieolo precedente, per poter conchiudere quel die è fondamentale in riguardo ail'anima umana: principalmente abbiamo dimostrato che il sentire è operazione dei composto, onde seguiva che l'anima è forma del corpo; poi che l'intendere è operazione dell'anima sola, onde conchiudevamo la propria sussistenza dell'anima o la sua spiritualità. Quanto al resto, brevemente esporremo la citata questione di san Tommaso.

E il precipuo dissenso della sua s'cuola dalla scuola di Duns Scoto nella presente materia riguarda il dubbio proposto in primo luogo : Se la stessa essenza dell'anima sia la sua facoltà operativa: o se invece la potenza, per la quale l'anima opera, è distinta dalla realtà sostanziale. Non vogliono cotesta distinzione gl'interi scotisti; l'ammettono come probabile, nux ricusano di diría necessaria, quelli che alio Scoto si awicinano; la sostengono risolutamente i discepoli dell'Aquinate : questi poi sempre l'afferma come certa e importante veritá.

Ora ci giovi notare che il significato della voce *potenza* primariamente di qui fu preso, e fu nota piii presto la potenza attiva che la passiva. Di che fu cagione quel che sopra dicemmo, essere a noi necessaria innanzi tutto, come base della ricerca psicológica, la conoscenza dei nostri alti, dai quali deduciamo tutto il rosto. Abbiamo coscienza di mutare le nostre operazioni e di averio talora, talora di non averie. E ci è manifesto che le operazioni medesiine son nostre, in quanto da noi procedono. Ora non sempre esse procedono: pud avvenire che tutte quelle di che siamo

a noi consapevoli sieno sospese, come in chi giace assopito. Eppure dilïcriaino anche allora da altre nature, ove le nostre operazioni non sono mai. Quelle nature non possono averie, corne una pietra non sente, un bruto non ragiona; noi possiamo. Ma questo potere dice attività e perfezione : importa causalité ed efíicienza, che suppono atto nella cagione. E' diverso dunque da quel principio potenziale che abbiamo perpetuamente opposto all'atto e alla perfezione.

Eppure non a caso deve essere stata scelta una voce stessa cou le due significazioni. Non equivocazione, ma analogia deve intercedere tra l'una e l'altra. E di fatto Tuna dall'altra fu derivata, estendendo il concetto del non aver prima un atto che poi si ha. Diciamo di poter pensare quando tuttavia non pensiamo, e diciamo di poter sapero quelle che ancora non sappiamo. Non è univoco il *potere* nei due casi. All'atto di pensare basta esercitare la virtù che già abbiamo; a sapere in atto dobbiamo ricevere una virtù che ancora ci manca. Per cotai maniera quella prima potenza ch'è attiva e la seconda che è passiva convengono con una certa analogia nel presentare come nozioni distinte I'ordine ali'atto ultimo e l'atto medesimo; nel poter esistere, o almeno nel potersi concepire il soggetto privo ancora dell'atto.

E fu prima nella nostra cognizione la potenza attiva, subito nota per la coscienza del nostro procedere ; è anche prima, se si attendu all'ordine della perfezione, poichè inolto migliore è la virtù, che si fonda nell'atto e produce l'atto, che non sia la semplice capacita di ricevere l'atto o la perfezione. Ma per venire al concetto della potenza passiva, che è ordinata all'atto come al suo termine e al suo bene, senza del quale sarebbe affatto inutile, e che è capacita di perfezione ond'essa è per sè manchevole, ci ha condotti la potenza attiva, in quanto essa pure in noi non è sempre unita all'ultimo suo compimento, che è l'operazione, e sentiamo che è più perfetto il pensare in atto

che non sia il solo poter pensare. Nelle nature superiori alla nostra, ossia nei puri spiriti, l'intelletto e la volontà hanno sempre una prima operazione, spesso al contrario impedita in noi dal difetto dei sensi e dal vincolo clie ad essi lega la nostra mente. lia in quegli spiriti eziandio v'è successione di atti diversi; e per questo, e per altri argomenti, ivi pure la potenza operativa è distinta dalla massima perfozione ond'è capace. Solo in Dio la potenza, sia che s'intenda in ordine alla creazione, o in ordine all'operazione interna, o anche in ordine agli atti nozionali, considerati nelle divine Persone, nè dall'Essenza nè dall'ultimo atto si distingue; e in qualunque modo diverso noi la nominiamo, è distinzione da noi concepita pel necessario nostro difetto in paragone all'infinito.

Ma con questo abbiamo prevenuto la discussione prima accennata, se le potenza operative, dette pure facoltà *(fl faciendo),* sieno realtà distinte dal soggetto sostanziale. Alcuni recenti schernitori della Scuola medievale volevano ridere di s. Tommaso, quasi che egli ponesse in noi altrettanti spiriti attivi, addossati al ceppo indolente della sostanza. Ma conviene ridere della loro grossa intelligenza, e avvertire che, se poniamo un immediato principio di operazione distinto dal primo sussistente, come quello non ha il proprio essere, cosí nè pure esso opera propriamente; bensî è vero che compie la sostanza in ordine all'operare, quale virtù della sostanza medesima. Dev'essere almeno per tutti evidente che è distinto dall'anima il pensiero, che ora è, ora non è. Ma non il pensiero pensa; sibbene l'anima per esso. L'anima è pensante per quella realtà accidentale che formalmente la costituisce in quest'ultima perfezione. Símilmente la facoltà di pensare è virtù dell'anima, ond'ella ha di essere prossimamente disposta ad emettero l'operazione. Quella falsa supposizione di chi rideva si fonda ancora nel non concepire rettamente i

principi dell'ente, e nell'attribuire a ciascuno Pintora ration di ente e quasi una propria sussistenza.

Tolto cosi un volgare pregiudizio, con l'Aquinate diciamo che potenza ed atto si corrispondono come due principi. in diverso modo partecipanti la stessa natura e la ragion dei genere e della specie a cui appartiene l'ente perfetto die costituiscono. Cosi il principio potenziale, che dee ricevere la determinazione sostanziale, e il principio formale che dà cotesta determinazione, si riducono corne diversi principi allo stesso genere di sostanza, e alia specie medesima, poniamo di nomo. Ora la sostanza come tale non ha per proprio atto l'operazione, bensî la sussistenza: nè l'operazione appartiene al genere primo, sí ad alcuno degli altri nei quali divides! l'accidente; e in quanto importa qualche entità assoluta, come la sensazione o l'intelligenza, si riduce corto al genere della qualità. Dunque non la sostanza sola, ma necessariamente una virtù accidentale che le si aggiunge, è potenza per sè rispondente ail'atto operativo. *Cum potentia et actus,* dice l'Angelico, *dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum non potest esse in genere substantiae: operatio autem animae non est in genere substantiae* (q. cit. art. I).

Gli scotisti resistono dicendo che la sostanza è pure in potenza alie forme accidentali e alla stessa attiva virtù. Porremo forse di nuovo un'altra entità che queste forme riceva? Andremmo all'infinito. Ma non awertono ohe altra è la ragione di cotesti atti permanenti, ordinati anch'essi all'ultima perfozione, che, fuori della sussistenza, è l'operazione; altra è dell'atto ultimo operativo, non ordinato ad aleun ulteriore compimento. Riguardo alie forme permanenti la sostanza medesima è in potenza, in quanto per esse deve essere compita in ordine all'operazione: è una

potenzialitá tutta passiva, intima a quella prima, con che il soggetto richiede l'esistenza propria: non si richiede che sia un'entitá distinta dalla sostanza medesima. Ma riguardo all'atto operativo, la potenza corrispondente o virtù efficiente ed é recipiente insieme: è potenza per sè e primamente ordinata a quella massima perfezione. Percio è necessario che con la propria entitá all'atto si proporzioni; e come l'atto medesimo appartenga al genere accidentale.

Del resto, osserva pur s. Tommaso, se l'anima fosse la sua stessa virtù operante, come dà l'atto dei vivere sostanziale, cosí darebbe insieme e sempre l'atto proprio della virtù e saremmo sempre in atto operanti. *Nam anima secundum suam essentiam est actus*: è atto primo informante e costituente. *Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum* (ib.).

Finalmente, le facoltà operative più nobili, come l'intelletto c la volontá, dicono perfezione, che nel suo concetto non inchiude limiti, e puo trascenderé ogni misura. Se sussistessero, come indistinto dalla sostanza. non avrobbero limite alia loro perfezione: la qual cosa è falsa in tutte le creature. In tutte per conseguenza non solo l'operaziono, che importa un'ultima attualità, ma eziandio la virtù attiva, che pur di sua natura è atto, deve prendersi corne forma aggiunta al soggetto.

E la distinzione delle facoltà dall'anima o dal soggetto parra certo di nuovo, ehi pensi la formale diversità delle operazioni; come son disparati gli atti dalla vita vegetativa e dolia sensitiva, e in questa i vari sensi, e nollo spirito l'intendere e il volere. Como nessuno osa negare la specifica anzi la genérica differenza [1] tra le moite opera-

[1] Fp'Cifii'ft è la ¿iíTercnza trn le facoltà che, ¿entro lo stesso ambito doll'op-'razione analógicamente comune, danno una varia determinazione ad

zioni dell'uomo; cosí nessuno dirá che una stessa facoltà è nutritiva e sensitiva, vede ed ode, intende e vuole. Questo conforma la distinzione delle virtù operative 1 dalla sostanza, e ci conduce a cercare come le stesse facoltà debbansi numerare e distinguere. Che sieno moite, osserva l'Angelico, viene in noi da perfezione e da imperfezione. Nell'ordine corporeo, ove al soggetto materiale il compimento viene per atti distinti, e dove a diversi scopi meglio s'adattano organi diversi e propri di ciascun atto, cresce e<»n la perfezione la complessità delle parti, delle disposizioni, delle facoltà. Perció la vita organica, salendo nella perfezione, cresce nella moltiplicità delle parti, conformate a diversi usi; e nell'uomo è massima la diversità degli organi convenienti a ciascuna maniera di operazioni. Dove la forma sta da sè, come nell'ordine spirituale, alla maggior perfezione risponde maggiore semplicità: l'angelo, anche nell'intendere sarà più uno e semplice che non sia l'anima nostra.

Universalmente, distingueremo le facoltà secondo le ragioni formalmente diverse del tendere al loro oggetto, o che è lo stesso, della maniera con la quale l'oggetto o muove la facoltà o termina il suo atto. Infatti ogni operazione ha per se stessa un termine a cui tende, e questa tendenza non è aggiunta ail'atto operativo, ma è tutta la sua intrinseca costituzione. Nello stesso modo tutto l'essere della facoltà non è altro che ordinarsi alla sua operazione, per la quale únicamente quella si concepisce ed è. Ne segue che la distinzione delle facoltà e degli atti è assignata bene, e secondo la più intrinseca nozione, quando

una potenza generica: cosi il sentire si divide nei sensi noti dell'animale. E' genérica la differenza, quando non si puô unívocamente concepire una eomune potenza, come tra il vegetare e il sentire, tra la conoseenza e l'appetito.

1 M< nn bone altri direbbe vtrfd *operatrici-.;* non perché in qualche modo non si passa dire; ma perché insinuerebbe l'opinione che le stesse facoltà per tnede ime emettano l'atto, montre é vero che la sostanza opera per esse.

c presa dalla formale diversité degli oggetti, ossia dalla diversa ragione o dalla maniera, secondo la quale la facoltà con la sua operazione tocca il termine proprio al quale è ordinata.

Secondo questo principio, procede minutamente l'Angelico nei distinguere le facoltà dei diversi gradi di vita, nei vegetare, nei sentire, nella parte spirituale. Quando Aristotele disse die sono una la forza nutritiva e la generativa, certo intese dire che appartengono all'anima stessa, nè l'una si avvera mai senza l'altra. Ma considerando che altro è assimilare l'alimento a una data parte dell'organismo, altro costituire un germe potente a svolgersi nell'organismo infero, non dubita ¡'Angelico di assegnare due distinte facoltà. E cosí non importa che in simil guisa l'alimento sia preso a ristorare una parte invecchiata o a compensarla perduta, e a svolgere o crescere l'organismo non ancora perfetto. Nella stessa vegetazione sono due ragioni diverse : percio distingue san Tommaso la l'acoltà nutritiva dalla aumentativa, che cessa quando l'organismo ha la giusta misura.

Quel principio símilmente è applicato ai sensi. Qui la distinzione è chiara, quando sono patenti i vari organi, come l'occhio e l'orecchio; è meno chiara, quando gli organi non appaiono, corne nei tatto molteplice e nolle interne facoltà, o percettive o motive o appetitive. Parecchi temono il franco procedere dell'angelico Precettore: egli. posto il principio, non terne, e va innanzi sicuro, secondo che gli si presentano formalmente diverse le maniere, o riguardo al modo con che l'oggetto muove la facoltà, o riguardo alla propria ragione secondo la quale la facoltà si porta all'oggetto.

Quindi viene che moite sono le ragioni distinte nei senso, unite in una più alta ragione che le comprende per l'intelletto. Se questo attinge l'ente in quanto talc, nessuna diversa maniera di conoscibilità dovrà darci altra facoltà

spirituale conoscitiva. Se la volontà tende al bene assoluto, nessuna diversa bontà farà diverso l'appetito superiore. L'inferiore invece o il sensitivo, si differenzicrà, o secondo clic tende semplicemente al suo appetibile, o secondo il dover sorgere a vincere alcunché di arduo, onde è mosso diversamente.

La stessa dottrina è ampiamente applicata agli abiti o acquisiti o infusi, pei quali le facoltà dell'uomo sono variamente disposte ai loro atti ed agli oggetti, specialmentc in ordine alie virtù ed ai vizi, e aile soprannaturali elevazioni. Nè pur vogliamo delibare l'estesissimo argumento: ma facciamo awertire in che vasta parte della teología si allontanano dall'Aquinate quelli che in cotesta materia, della distinzione dei principii operativi secondo ogni ragione che sin formale nell'oggetto, a lui non consentono. Temono un cumulo di entità diverse, il quale paia inutile e quasi impossibile. La diffîcoltà proviene dal modo di concepire quelle entita. Chi se lo rappresenti come piccole sussistenze, ripugnerà. Chi le intenda come attualità diverse dal soggetto, che potrebbe essere altrimenti disposto, non vedrá la cosa difficile. Viene qui in questione un gran numero di dubbi proposti e sciolti da san Tommaso in tutta la seconda parte, ch'è la più ampia della sua Somma.

E' manifesto che gli abiti dipendono dalle facoltà nolle quali son ricevuti, e mediante le quali son ricevuti nei soggetto. Ma le facoltà medesime hanno ordine tra loro? Elegantemente risponde l'Angelico che v'è un doppio ordino di dipendenza, o perché la natura tende principalmente all'interezza delle facoltà più perfette, e queste hanno a sè subordinate le operazioni inferiori: o perché la natura, ch'è in noi legata alla materia, gradatamente si svolge, e prima vengono ail'atto le facoltà meno perfette: !'ordine della generazione è opposto cosí a quello della perfezione, il materiale al formale. Della quale avvcrtenza conviene che eziandio in altre questioni si ricordi chi vo-

glia intendere e seguir l'Aquinate, quando si tratta di priorité o postériorité di natura. Secondo queste considerazioni, le facoltà spirituali sono il fine a cui tutto è ordinato nell'uomo, ed esse si valgono degli atti sensitivi, e con il loro impero muovono le facoltà inferiori. Símilmente alla sensazione è ordinata la vegetazione, che nutre e svolge gli organi convenienti, e che secondo il diverso sentire spesso si eccita o si rallenta. Molto influiscono i nostri nervi, ov'è la sensazione, su tutto il nostro movimento corporeo; di che noi ci accorgiamo al vario palpito del cuore e alla conscguente circolazione del sanguc. E' pur chiaro inversamente che prima è costituito il perfetto organismo, e vengono dopo le migliori operazioni.

Per dimostrare che l'anima nostra è ad un tempo e in vérité spirituale e vera forma del corpo, fu necessario distinguere le facoltà, che la sola anima hanno per soggetto, dalle altre che sono nel composto. Or, se è cosí, pare illegittimo il dire universalmente che le facoltà son dell'aniina e vengono dall'anima. *Dicendum,* risponde s. Tommaso, *quod omnes potentiae, dicuntur esse animae, non sicut subiecti sed sicut principii; quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit* (art. V ad 1m). Cioè sono attribuite ali'anima le facoltà, come a quelle onde viene tutta la perfezione e l'attualità del composto. E ricordiamo che dall'anima in quanto tale dipende la medesima struttura organica : perche v'è quest'anima, il corpo si svolge e nolle sue parti si differenzia cosí; per essa anche le forze elementari o le comuni energie della materia mondiale tendono nel vivente ad un effetto mirabile di misture e di tessuti che in ogni altro modo sarebbero impossibili. Molto bene adunque dice l'Angelico che l'anima è ragion formale ed è principio di tutte le facoltà : anche di Quelle che solo nel composto hanno veramente il soggetto che le porta e che per esse opera.

Cosí finalmente dobbiamo intendere l'emanazione del-

h- facoltà dall'anima stessa. Si dice che emanano, in quanto sono neeessariamente connesse alla produzione e all'esistenza del vivente. Non è vero che con causalità efficiente, ossia esercitando un'azione, l'anima le producá; bensl è vero che, come, se è fatto il ferro, è fatto tenace ed elastico a suo modo, cosí fatto il vivente, è fatto con le sue proprieta, che sono le potenze operative. Queste risultano dalla sostanza, come atti secondari di essa, nía necessariainente ad essa inerenti o da essa dipendenti: ond'è che la sostanza, prima e per sé prodotta dal generante, è ragione che l'efficacia del generante si estenda alie propriété conseguenti. In questo senso l'Angelico poté dir la sostanza produttiva delle sue facoltà. E perche di nuovo lutta la ragion formale del vivente é nell'anima, pero diciamo che da questa emanano le facoltà vitali, benchè non tutte abbiano in essa solo il loro soggetto.

Quando poi l'anima si separa, che cosa porta con sé? Portera formalmente e interamente le potenze che in lei sola risiedono, ossia quelle che nel loro atto non usano di organo (la frase è di Aristotele), ossia l'intelletto e la volonté; le quali avranno un modo di operare libero dai s nsi; p questo par meglio, ma è mono rispondente al grado di spiritualité d'un'anima nata a vivere e ad operare nel corpo. Quanto aile facoltà inferiori, le riterrà radicalmente: chè sarà sempre taie spirito a cui converrebbe costituire l'umana natura, ed essere principio di vita sensitiva ed organica, cosa impossibile fuori del corpo. Questo disse anche Stazio a Dante, là nel XXV del Purgatorio:

E quando Lachesis non ha più lino.
Solves! dalla carne, ed in virtute
Seco ne porta l'umnno e il divino.
I.'nitro potenzic tutte quante mute:
Memoria, intelligenza e volontate
In atto. molto più che prima acute.

Tutti muta dice le potenze inferiori, porche incapaci di -¡ualsiasi operazione, anzi ne pur veramente intere nella

loro entità, ma solo *in virtute* alie quali manca per esplicarsi il soggetto che le abbia come sue propriété. L'atto sensitivo intrínsecamente ecl essenzialmente è organico. Percio fu vano lo sforzo di alcuni teologi, i quali cercarono nella vita sensitiva dell'uomo, certo proveniente dall'anima, una cagione dei poter l'anima stessa per le sue coipe patire nell'altra vita dal fuoco. Contentiamoei di sapere ohe quella pena è misteriosa, *miris sed veris modis;* e il pensiero che quella fiamma fu accesa per gli spiriti angelici, ove non è principio alcuno di sensazione, deve troncare alla radice ogni tentativo di cercar nell'anima umana qualsiasi modo naturale di ricevere impressione e dolore da cosa corporea. Sembra scarso quello che l'Angelico insegno, ponendo un innaturale e violento legame, che soggetti il riottoso spirito a una creatura inferiore. Ma anche qui, come nelle altre soprannaturali vérité, san Tommaso procedette seconde che dimostra la realtà della natura, nè penso a mutar questa o a mettervi nuove facoltà o nuove entità (corne altri fece), per adattarla a fatti superiori da noi non intesi. .Egli ragiono sullo spirito, come lo spirito appare in sè costituito, e disse quel tutto che seconde la natura di esso puo dirsi. Qui si fermé, lasciando poi che non alla virtù naturale del fnoco, ma all'occultissima onnipotenza di Dio si debba riferire quel più di misterioso e di terribile che i detti dei Santi e il sentimento del popolo cristiano richiedono.

i

CAPO XI.

INTELLETTO UMANO

Th. XVIII. *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas et ita q^'dem* ut secundum *gradus elongationis a materia, sint quoque gtadus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum rns; proprium vero intellectus humani* in *praesenti statu unionis, qtriddifatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.*

Th. XIX. *Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter, intellectum formalitcr inttlligcntcm, admittenda est in anima virtus activa, quae species inteliigthiles a phantasmatibus abstrahat.*

Th. XX. *Per has species directe universalia cognoscimus; singularia tensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.*

SOMMARIO: I. L'immatérialité è necessaria all'intelletto, — e basta perché la natura sia intellettuale. — Come sia varia la perfezione degli inlclletti. — Oggetto della eonoseenzu intellettiva. — Come dal conoscere i corpi 1'Angelico traggu 1'incorporeità dell'anima.
II. La cognizione umana dipende dai sensi e da essa ha principio. — Come questo risponda alio stato dell 'anima nell'unione con il corpo, — e come convenga aver per oggetto proprio la natura corporea. Immediatamente serve all'intelletto la fantasia, e i fantasmi, illuminati dall'intolletto agente, concorrono alia formazione delle specie intelligibili.
IU. Gli universali, non considerati lógicamente, ma soltanto come nature astratte. — Gli oggetti presentati nei fantasmi. — Questi sono illuminati e lo specie intelligibili ne sone astratte. — Che si conoaea della sostanza. — Come sia noto il singulare. — Come ascendíanlo idle più alto nature.

Troppo vasto sarebbe l'argomento proposto, l'umano intdletto, so dovessimo svolgerlo secondo la portata del titolo. Ma qui non vogliamo far altro che notare alcuni punti principali, ove la dottrina dell'Angelico, più limpida " più risoluta delle altre, ineglio ancora si oppone agli errori. che, del resto, tutti i cattolici vogliono respingere. Non diciamo die le prove dell'Aquinate sieno seinpre le

più facili a sostenere contro gli avversari delle verita elementari della ragione e della fede. Talora un argumento meno profondo fa maggiore impressione agl'intelletti non bene preparad, e l'apologeta usa spesso di armi più adatte a ribattere le obbieziom di fatto currenti, che nun a vincere con mettere in luce l'intera verità e dimostrarne l'ima radice. Ma la diuturna meditazione e la conoscenza perfetta del vero sempre farà vedere che S. Tommaso megiio d'ogni altro ha toccato il fondo della questione ed è saiito alla vera cagione delle cose, quali sono in se stesse.

Osserviamo poi che le tesi, qui prese a dichiarare con brevità, nè sono un compendio di tutta la ftlosolia, nè principalmente sono rivolte a confutare gli avversari della sana filosofía e della religione. A questo condurranno, disponendo nell'ottimo modo le menti dei maestri cattolici, non contenti di rimaner fedeli alia S. Chiesa con evitare gli errori teologici, ma bramosi délia più squisita dottrina che fiorisca nelle nostre Scuole; e tal è, a giudizio comune, la dottrina dell'Aquinate. Tale fu lo scopo dell'approvazione data alie tesi proposte; tal è ancora il nostro pensiero nel piccolo commento che ne facciamo.

Sono tre le tesi che riguardano l'umano intelletto; e secondo esse, procureremo qui di esporre in primo luogo come l'intellettualità vada congiunta alla immateriality, onde segue la gradazione degli spiriti e il proprio oggetto degli intelletti. Tn secondo luogo, omettendo quello che è comune a tutto le Scuole cattoliche, diehiareremo come sia nell'anima nostra una virtù formatrice delle specie intelligibili. Terzo, diremo come l'intelletto umano conosca le ragioni universali e attinga i singolari.

I.

Immaterialitalcm, dice hi tesi decimottava, *sequitur intellectualitas:* all'immatérialité non puo non andar congiunta l'intôllettualité. Se si considera un sussistente libero da materia, certo quelle è uno spirito dotato d'intelletto; se ci sta innanzi un atto accidentale, ma dalla materia indipendente, esso appartiene ad un soggetto spirituale. Ricordiamoci che per conchiudere la spiritualité dell'anima nostra, ossia die non solo ella è semplice, come ogni forma, ma eziandio per sé operante e per se esistente, senza intrinseca dipendenza dalla materia di cui è atto sostanziale, siamo partiti dall'operazione intcllettiva, die ail'anima umana appartiene. Ad ogni intellezione ripugnano, dicemmo, le determinazioni e le misure quantitative, le quali s'awerano necessariamente in tutto cio die procede da un composto materiale, o che dipende dalla materia: così è legata alie dimensioni anche la sensazione. L'intellezione sorge più alto e da quelle misure è libera. Dunque è al tutto superiore alla materia il principio intellettivo, l'anima razionale. E in questo i nostri senza esitazione eonvengono: tutti ammettono che alla quantité !ı alla materia ripugna l'intelligenza.

Ala se vogliamo alïermare che reciprocamente, appena negata la materia o la dipendenza dalla medesima, si è per nécessité nell'ordine intellettivo, sembla a molti ardita la conseguenza, e par che dicano volgarmente: S. Tommaso l'ha detto; egli avré saputo perché. Or noi pensiamo che altri pure possano saperlo, e che l'Angelico non abbia nascosto le sue ragioni.

Intanto, già il negare che la materia possa intendere, ha fundamento più profondo presso l'Aquinate che presso altri. Gli altri affermano quella ripugnanza, considerando i• ragioni della quantité, che tien dietro alla materia, come

prima e necessaria propriété, nella stessa guisa che più vulgarmente si definisee il corpo, sostanza estesa. Ma è concetto ineglio assai rispondente all'essenza del corpo, quello che lo presenta come sostanza composta di potenza e d'atto, ove la potenza è la materia, l'atto è la forma. Análogamente, per veder l'opposizione tra la natura corporea e l'intellettiva, S. Tommaso si ferma nella stessa ragione di materia, la quale gli basta per ottenere quella conclusione. Perché l'intendere è un nuovo ricevere in sè le nature o le forme delle cose: *intellectus fit omnia.* Ma le forme sono qui ricevute per virtù propria dell'intelligente, e senza togliergli la natura secondo la quale esiste in se stesso, e senza che una forma si opponga alla contraria. Dawero l'intelligente ha in sè la ragion formale dell'oggetto inteso: ha la ragione della pietra, delle piante, dei bruti, degli astri, del moto mondiale, e, più o meno interamente, secondo la sua virtù o perfezione, di tutte le cose e dell'ente universale; ma l'ha riproducendola intenzionalmente, corne termine, a cui tende e che in sè riproduce, della sua operazione. Al contrario, la materia riceve una forma; ma la riceve determinandosi ad essere secondo la medesima ed escludendo le altrc; la riceve passivamente e per virtù d'un agente esteriore; la riceve físicamente, nè in ció la materia concorre cou alcuna sua azione. Eeco, il ricevere attivo e il passivo, per sè opposti come la potenza e l'atto, disterminam) la materia dall'intelletto;'e quella è di questo incapace, come ripugna che la potenza in quanto potenza sia vero atto. Cosí dunque sono contrari il ricevere materiale e l'intenzionale: quello è della potenza física, questo dell'intelletto.

Questa dottrina troviamo esposta più ampiamente che altrove nel secondo articolo della prima tra le questioni disputate *de Veritate.* Cna cosa, ivi è detto, puo essere perfetta in due maniere. La prima maniera è nella perfezione dei proprio essere specifico. Ma perché la propria

specie di ogni natura escinde tutto le altro, ad ogni creata sostanza tanto manca della perfezione universale, quante sono le nature da quella prima distinto. Ora, quasi in rimcdio a cotai restrizione, v'è un'altra maniera di perfezione, in quanto il conoscente formalmente è taie, e accoglie in sè le cose conosciute, corne disse il Filosofo che lanima in qualche modo è tutte le cose, in quanto è nata a conoscerle. In cotai guisa puo avverarsi in un soggetto la perfezione di tutto l'universo; e in questo, secondo i filosoli, è l'ultima perfezione dell'anima; perfezione che noi poniamo nella visione di Dio, nel quale vedremo anche il resto. Ma la perfezione d'una cosa non puo essere in altra secondo l'essere determinato che aveva in quella; e pero, affinchè possa trovarsi in altra, convien prenderla senza ció che la determina o la restringe. E poichè le forme, o le perfezioni delle cose, per la materia sono determinate, dobbiam dire che una cosa puo essere conosciuta in quanto è separata dalla materia. E ne viene che anche il soggetto nel quale è ricevuta dev'essere immateriale. Perché se inchiudesse materia, la forma sarebbe in esso ricevuta al modo materiale, e ristretta all'essere físico, e non sarebbe secondo il modo della conoscenza, cioé in quanto la perfezione di una cosa è nata ad essere anche in altra. Cosí in sentenza l'Angelico. Ed è la più profonda dimostrazione, non dedotta dalle propriety materiali, si dai primo essenziale concetto, per conchiudere che alia materia ripugna tutto l'ordine intellettuale.

* ♦ «

Ora non sarà difficile la dichiarazione dolí'altra parte: che tolta appena la materia si entra nell'ordine dell'intelletto. Ce lo deve persuadere, o insinuare almeno, la serie o la scala degli csseri nell'universo, ove sopra il senso, ancor materiale, subito incontriamo l'anima intcllcttiva: e

perché non esisterebbe in natura, se fosse possibile, il grado intermedio? Ala appunto da questo continuarsi del senso con l'intelletto, ossia dall'entrar delle forme nell'ordine intellettivo, appena son liberate dalle materiali condizioni, che nel senso avevano ancora, deduce l'Aquinate la conclusione qui propugnata. Ecco, egli dice, appena dai fantasmi sono astratte le immagini non più legate alia materia, abbiamo specie intelligibili. Appena le forme naturali, che sono nei corpi legate alie misure e alie determinazioni quantitative, da queste per astrazione son libere, subito sono forme capaci d'universalità, e per sè intelligibili, e di fatto conosciute dall'intelletto. Anzi questo intelletto, che diviene con esse una cosa, e si ha il composto intenzionale dell'intelletto e dell'inteso, quasi di soggetto e di sua forma, puo e deve dirsi informato dalla natura conosciuta, della quale ha in sè l'immagine e che per conseguenza seconde sé lo attua e a sé lo termina. Cotesta natura è con ció entrata nella sfera intellettuale; nè altro perú ci voile che l'astrazione dalla materia. Dunque l'immaterialità è ragion sufficiente d'intellettualità.

L'argomento è dall'Angelico esposto cosí: *Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium, quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia* (C. G. l. I. c. 44). Ossia: montre le forme corporee sono concrete nella materia, sono incapaci di attuar l'intelletto, e di essere per sé conosciute; chè, per essere la materia principio d'individuazione, l'intelletto umano si termina agli universali, non ai singolari. Ma appena la natura è astratta, o la forma è libera dalla concrezione materiale, eccola intel-

ligibile, c unirsi ali'intelligente, come determinazione dei mcdesimo: senza dubbio con cio stesso è entrata nell'ordine intellettivo. Ma per poter entrare in quest'ordine, conviene che ne abbia preso la condizione necessaria e bastante. Or non ha preso altro che la immatérialité : appena astratta dalla materia e svestita delle materiali det rininazioni, è diventata forma intelligibile, o atto della mente, nella specie che la informa e nel verbo che la termina. Dunque l'immatérialité è condizione sufficiente d'intellettualità. Tal è il pensiero dell'Angelico nelle citate parole.

Cosi abbiamo la conciusione stessa da due argomenti : cioè dal fatto della serie continuata e non rotta per salti nelle nature dell'universo, e dal segno più intrinseco alla presente questione che ci da la conoscenza umana, ove le forme corporee, per ció che son prese senza le materiali condizioni, già sono intelligibili. Un terzo argomento, e più intimo ancora, e che, sorgendo aile più alte ragioni dell'ente, assegna la causa reale della nostra asserzione, benchè possa riuscire difficile il sentirne la forza, è dedotto dalla illimitazione dell'atto libero dalla potenza.

Poichè, diciamo, tra le perfezioni dell'essere (a priori non lo potevamo dire, ma ne accerta l'esperienza universale), questa si trova, di estendersi con l'operazione a ricevere intenzionalmente le forme o le ragioni essenziali delle altre cose, senza alterare entitativamente la propria natura; dobbiam riconoscere che a cotesta nuova perfezione è contraria la passivité, e la concrezione della materia; ma non v'è motivo di negarla all'atto per sè dicente perfezione, e non ristretto nè limitato. E appunto perché vediamo che a questa perfezione della intenzionale riproduzione delle cose direttamente è opposta la determinazione materiale, abbiam ragione di dire che non per accidente, si formalmente e per sè l'estendersi intenzionalmente è impedito dalla materia, e che per conseguenza, tolto co-

tale impedimento, rimane all'atto la perfezione dell'estendersi con l'operazione intellettiva alie altre nature. In breve: Non altro che la concrezione materiale per la sua ragione e direttamente si oppone all'operazione dell'intelletto. Dunque ove non o principio materiale, la perfezione dell'atto comprende quella perfezione.

Questo senza dubbio s. Tommaso pensava, quando diceva impossibile la semplicità essenziale dei corpi celesti, perché sarebbero senz'altro spiriti intelligent! e non sostanze percepite dal senso. Questo aveva pure in mente, allorchè rispondeva nel settimo quodlibeto (art. X) ad una strana questione, se per miracolo possa esistere una bianchezza separata senza dimensioni; e diceva die sarebbe unica, illimitata, intellettiva. *Si albedo sine quantitate esset, iam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis. Esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit.* Non si attribuisca all'Angelico d'aver detto che quella stranezza sia possibile; si ritenga soltanto la sequela: se una qualità corporea esistcsse in quel modo, già sarebbe non più corporea ma spirituale e intellettiva.

• » •

Ora per questa via troveremo ancor la radice della diversa e crescente perfezione dcgl'intelletti. Cotai radice non puô assegnarsi nella semplice negazione della materia, poichè la negazione c per se stessa indivisibile, ossia non ammette nè più nè meno. Ma dobbiamo attendere che la materia è massima in ragione di potenzialità : non è massima quasi fosse capace della massima perfezione, chè anzi in questo è ristretta aile forme corporee ; anzi è massima, perché sola tra tutti i possibili principii entitativi è potenza pura, come quella che si ordina al primo atto sostanziale, e da sè rimane *prope nihil,* come Míticamente fu detto. Ad essa dunque si ferma il concetto di potenza

prima e para; ma fuor di essa si estende la ragione di potenza entitativa, secondo la nota verità che unico è Patío purissimo. Perciô anche nolle sostanze spirituali, che tutte negano la materia, riniane tuttavia qualche ragione di potenza, che non è la sua perfezione.

P prima, rimane, corne già dicemmo la relazione intrinseca e trascendental di principio potenziale in ordine all'atto di essere in ogni essenza non necessaria, ossia in tutte le finite nature, che solo esistono perché Iddio liberamento le vuol trarre dal nulla. Poi, nelle sostanze spirituali non e'è veramente altra potenza sostanziale, com'è nei corpi la materia prima ; rimane peraltro ancora, quale potenzialità secundaria, l'ordine all'operazione. Questa è secundaria, in quanto suppone la sostanza ele si aggiunge, enon riguarda l'atto primo del sussistere ma l'accidentale dell'operare. E' tuttavia di grande importanza, perché finalmente nell'operazione si compie la perfezione delle cose, e senza l'atto operativo sarebbe inutile l'esistenza; e soprattutto, poichè operando le creature, e particularmente gli spiriti, raggiungono il loro fine, che è il loro bene, qui ancora più che nella sostanza è l'assoluta bontà delle creature medesime. Che vale al demonio esser angelo? Invece è felicissimo ed è perfetto un bambino che va in cielo.

Ha dunque una grande importanza quella capacita di attualità operativa, che appartiens ad ogni finita natura. La medesima capacita si proporziona alla natura stessa di cui e, e tanta è quella quanta è la perfezione di questa, e in questa si dimostra la perfezione della prima. Ond'è che se noi fossimo ammessi a conoscere direttamente le operazioni angeliche, da esse bene dedurremmo la gradazione dcgli angeli ; quantunque più veramente dalla diversa perfezione delle loro sostanze deve dipendere, corne da immediata cagione, la diversa attualità dell'operare.

Realmente le due ragioni s'accordano. Ciascuna es-

senza ha la misura immediata e formale dal modo di ordinarsi alia partecipazione dell'essere: questo è nell'ordine sostanziale ed è proprio atto dell'essenza. Ma con il diverso modo di ordinarsi all'essere, affatto per sè a noi occulto, va insieme il diverso modo di ordinarsi all'operare : e questo a noi puo in qualche guisa manifestarsi. Per l'iníimo spirito, che è l'anima nostra, il proprio modo d'intendere è quello di astrarre le forme dalle concrezioni corporee dipendentemente dai sensi. Non ci parra troppo astruso il dire che, se ci fosse dato intuiré le intellezioni degli spiriti superiori, ora a noi noti troppo vagamente con solo dirli liberi dal senso, potremmo assegnare la propria maniera dell'intendere di ciascuno, più o mono semplice, più o ineno alto nella perfezione del termino rispondente a ciascuno spirito, come suo proprio oggetto; più o meno ampio nell'estensione delle cose alie quali ciascun atto puo estendersi, penetrandone la propria ragione, e cosí più o mono lontano dalla ristretta determinazione delle conoscenze amane. Nella diversa attualità intellettiva si manifesta la diversa perfezione delle nature spirituali, sostanzialmente ordinate alie diverse partecipazioni dell'essere, con ció stesso capaci di diversa intellezione, che la sostanza contiene in virtù o in radice.

Achuique tanto più alta e perfetta sarà cotesta virtù, quanto più lontana da quella determinazione massima che in noi è proporzionata all'astrarre dai sensi. I quali ci presentano le cose singolari e concrete: ma in queste sono pur contenute obiettivamente le ragioni essenziali, non per sè legate e strette alie concrezioni di tal singolare. Coteste ragioni conosce il nostro intelletto, senza attingere le differenze possibili, per le quali le medesime ragioni astratte possono determinarsi. E símilmente conosce le forme generiche, senza subito intuiré le possibile differenze specifiche. T'n più sublime intelletto tocca al contrario e penetra le diverse ragioni contenute in una più alta ; e con questo

vieppiù si eleva sopra la determinazione più stretta delle singóle cose, e cresce nella virtù capace di miglior atto e più si allontana dalla potenzialità opposta ail'atto, e propria della materia. Cosí sovra questa più si devano le migliori nature e sorgono a più alta e più pura spiritualità. La quale negativamente escinde la materia; ma positivamente s'innalza nella virtù attiva, che ha la radice nella sostanza ordinata a miglior essere e si manifesta nella migliore intellezione; e l'una e l'altra dee dirsi più spirituale.

Cosí nella tesi XVII aile prime parole: *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas* tengon dietro le altre: *et ita quidem ut secundum gradum elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis.* A che si appoggia l'Angelico, per far sentire l'intrinseca ragione della intellettualità divina, nella q. XIV della I p. e ogni volta che traita lo stesso argomento, dicendo che per essere Iddio *in summo immaterialitatis,* è infinita perfezione intellettuale. Al sommo della immatérialité è veramente Colui che da se sperne ogni ragion di potenza; e dobbiam dire che come i corpi son grossi e concreti in paragone agli spiriti scevri di materia, cosí gli spiriti creati nella loro composizione di essenza e d'essere, di sostanza e di qualité, di facoltà e di operazioni, più ancora sono concreti ẽ grossi in paragone a Dio, del quale l'essenza semplicissima è 1'Essere assoluto e]'Intendere e l'Amore e ogni bene. Egli è solo nella sua purissima spiritualità.

Questa è pur la dottrina che l'Aquinate esponeva nel c. VI dell'opuseolo aureo *De ente et essentia,* ove dieeva possibili i inolteplici intelletti per la diversa potenzialità, che in diverso modo partecipa l'Atto puro, posto fuori dell'infinita serie dei possibili spiriti; e a ciascun di questi attribuiva il proprio modo, secondo che l'atto alla potenza si in- «porziona; e se noi potessimo assegnare le proprie loro differenze, non potremmo prenderle altrondo che dai

diverso modo d'intendere. E con analoghi pensieri egli ragionava nel secondo *Contra Gentes* (al c. XLVI), mostrando la nécessité che sieno nell'universo le nature intellettuali, che sole risalgono a Dio con la loro operazione, e compiono il giro con il ritorno al Principio onde sono partite; sole imitano la prima Causa, reggendo se stesse al fine, e operando per arte ⊲l'intelletto, e rinnovando intenzionalmente le altre cose sole tendendo formalmente a possedere come lor bene Iddio, hanno per loro termine la piena felicité.

* * *

Per la dottrina esposta tuttavia non appare se gl'intclletti diversi abbiano oggetti diversi. Che gli abbiano, par necessario dal principio che le facoltà e gli atti secondo i loro oggetti si differenziano; per le cose dette parrebbe di no, in quanto ogni intelletto è capace di rinnovare in sè la ragione di qualunque cosa.

Senonché la maniera di rinnovarla, specialmente quando la natura intesa surpassa l'intelligente, è diversa assai. Altro è intendere una cosa con proprio concetto affatto corrispondente alia natura di quella, sí che la quidditá nel conoscente sia plenamente com'é nell'oggetto; altro è conoscerla secondo una ragione, vera sí, ma non adeguata, ma nemmeno propria dell'oggetto al quale il pensiero si riferisce, e forse non presa direttamente dal.medesimo oggetto, si formata per altra via e applicata a quello per qualche somiglianza o analogia, e affermando differenze, e negando di conoscerne il proprio modo. Perché noi stessi siamo consapevoli di formarci indirettamente e per rapport! ad altre cose a noi meglio note, le iminagini di cose, che per sè non ci sono presentí, ma che sappiamo esistere o intendiamo possibili. Sopratutto cosí e non altrimenti abbiamo qualche conoscenza delle nature a noi superiori, degli spiriti separati e principalmente di Dio. Con che vediamo estendersi l'intelletto a conoscere, benchè imperfet-

tamonte, anche le cose che non puo direttamente intuiré, o delle quali non arriva a formarsi un'immagine propria, o a penetrarne la quiddità e l'intima costituzione.

Dicesi adnnque che l'oggetto adeguato dell'intelletto o lo stesso ente. E vuol dire, primo, che la ragion di vero o d'intelligibilc accompagna la comunissima ragion di ente ed è una nozione trascendentale. Secondo, che cotesta ragione semplicissima e nuda d'ogni determinazione, cade la prima nella mente, la quale incomincia ad intendere con gli atti più estesi e indeterminati e imperfetti. Terzo, che se qualsiasi nozione si fonni di oggetto non esistente e non possibile (come un ente di ragione o la chimera), non puo formarsi altrimenti che per ordine all'ente, o di negazione o di altra relazione. Quarto, che in ogni formalitá conosciuta viene a determinara! la nozione suprema dell'ente, sempre contenuta nella ragione intesa. Quinto, che ogni intelletto puo attingere in alcuna guisa qualunque ente, anche infinito nella perfezione, attribuendogli la ragione stessa di ente e poi analogando e ponendo eccesso e negando le limitazioni delle cose per sè note, in quella guisa che suggeriranno le relazioni di quella natura più alta con le inferiori onde siam dovuti partire. Per tutto questo, Pente è oggetto adeguato dell'intelletto : esso comprende tutto ció che puó intendersi e nulla s'intende senza riferirsi all'ente.

Ma poichè sono diversi intelletti. a ciascuno risponde come oggetto proprio quello che si proporziona alia sua virtù. e pub dalla medesima essere conosciuto com'è in sè stesso nella sua ragione quidditativa o essenziale; owero è rappresentato per una propria immaginc, non presa da altre cos e corretta e applicata ad altro. Ora questo oggetto cosí conosciuto com'è in se stesso e nella sua propria forma, non deve essor posto in una spiritualitù più pura, o, che è lo stesso, in un'attualitù più elevata e perfetta, di quella in che è posto il conoscente. Infatti l'oggetto è co-

nosciuto per una sua riproduzione intenzionale formata nell'intelligente per virtù cd atto dell'intelligente medesimo. E ripugna che questo con la sua operazione, naturalmente esercitando la propria facoltà, si ponga in una attualità migliore di quella che costituisce la sua natura, o la sostanza che è radice e causa della intellezione. Ne segue che ogni intolletto ha per oggetto proprio cio che si proporziona alla sua spiritualità. Potrà poi conoscere le nature inferiori, come contenute nella perfezione della sua e da essa sorpassate. Conoscerà le superiori con minor proprietà per analogia alla sua natura stessa, e vedendo negl'indizi che ne pud avere o negli effetti e in altre relazioni, corne sia migliore e s'innalzi. Cosi ogni angelo intende perfettamente se stesso; e, salvo le disposizioni aggiunte dal Creatore, naturalmente conosce le cose inferiori e gli spiriti più alti per ordine a se medesimo. Teníame che ogni intelligente ha per proprio e connaturale e primo oggetto per sè conosciuto quelle che corrisponde alla sua spiritualità.

• • •

Parrebbe che dunque l'anima umana dovesse anzi tutto conoscere se stessa : la coscienza ci dice di no. Ma quella conclusione sarà vera per l'anima separata; nell'unione con la materia, non dev'essere, e valga il fatto per argumento principale. Possiamo assegnarne tuttavia buona ragione. Nello stato presente, l'anima non è da sè, ma il suo essere, corne la sua natura, è comunicato al corpo; e ció che ora completamente sussisto, non è la sola anima, è l'uomo. Al modo di essere corrisponde il modo di operare e d'intendere; e pero, oggetto proprio dell'umano intolletto deve essere la natura composta, com'è lo stesso nomo, ossia la natura corporea. Questa tuttavia non è in atto intelligibile secondo la materia, che ha ragion di potenza e che è principio delle determinazioni individual^ necessarie alla reale esistenza dello nature. Ne segue che pro-

porzionatamente anche il nostro intelletto è in potenza ad intendere e non è in atto, finché non gli si presentano le forme astratte dalla materia, delle quali esso dapprima non ha specie o immagine alcuna. Gli si presentano per mezzo dei sensi, i quali son radicati nella stessa anima intellettiva, sono facoltà dell'uomo, e ricevono l'impressione dalle cose esterne. Cosí dunque conviene che l'intelletto umano sia eecitato e determinato al suo atto, in quanto l'uomo sente, e pel sentire gli oggetti si fanno presentí alia stessa anima spirituale. Essa nasce come potenza pura in ordine ali'intendere : non in quanto le manclii la virtù o la facoltà intellettiva, ché allora non intenderebbe mai ; sibbene in quanto non ha veruna specie congenita che la determini all'atto, e d'ultra parte non è, pel suo modo di essere nell'unione con la materia, direttamente e per se stessa intelligibile.

E se fosse, o se avesse qualche prima specie da sé, oltre la sproporzione tra il modo di essere e il modo di operare, inútilmente e dannosamente sarebbe unita al corpo, che non l'aiuterebbe ad acquistare le connatural! cognizioni (principal perfezione e ultimo atto della natura), anzi la impedirebbe, e le sarebbe cagione di stupiditá. Finalmente ognuno sa e dee sapere che per intendere qualsiasi cosa fuor delle cose sensibili, da queste dobbiam noi prendero le immagini c le analogie. Non sarebbe cosí, se l'anima da. sé fosse in atto d'intendere o se medesima o qualsiasi verita spirituale: avrcbbe concetti proprii di cotesto ordine superiore, concetti che cortamente non ha.

E sognarono quelli che dicevano di vedcre Iddio; e sognava chi pretondeva che nasciamo con l'idea dell'ente che comprende ed eccede ogni cosa ; e sognava chi voleva far discerniere le anime dalle stello, ove tutto sapevano. Oh se l'anima avesse immediata o prima coscienza di sé, n'- Malebranche, né Rosmini, ne Platone, avrebbero sognato coteste strane fantasie! E tutti gli errori riguar-

danti l'anima, e sopratutto il delirio dei materialist! chela negano, sono segno evidente che l'anima non ha diretta intuizione di se medesima. Come in verità si conosca, diremo più sotto, dopo aver dichiarato in quai modo conosca la natura delle cose.

• • •

Ora ci giovi notare l'argomento di che usa l'Angelico a provare la spiritualité, owero, come egli dice, la sussistenza dell'anima umana, perché nella mente e nei linguaggio di lui, checchè poi abbia sottilizzato il Gaetano, sussistere non è altro che avere proprio atto di essere. E dimostra che l'anima nostra ha cotesto atto, come noi pure niostrammo a suo luogo, da ció che essa ha una propria operazione, alla quale il corpo non puô prender parte. Ma per provar questo, dice : *Homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum : quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum* (I p. q. LXXV art. II). Il principio è questo, che l'interna naturale disposizione impedisce la conoscenza delle altre cose, come la bile di che la lingua sia infetta toglie di sentire il dolce. Questo modo di esporre il necessario argumento della operazione intellettiva non corporea, sceglie l'Angelico nella Somma, giudicandolo con cio manifesto e certo. Eppure sembra owia l'istanza contraria: Se l'anima è spirituale, o se è spirituale l'operazione intellettiva, poichè la propria forma impedisce la cognizione delle altre, sarà impossibile all'anima conoscere le nature spirituali; sarà impossibile conoscerle a qnalunque spirito. Corne si risponde?

Si risponde che l'argomento di S. Tommaso è certamente efficace, in quanto oppone la materiale disposizione del soggetto, che físicamente è determinato in un modo e non in altro, alla recezione passiva e materiale di ultra forma. Ora siccome il corpo non puo ricevere che mate-

raímente, ripugna che in questo modo riceva le forme degli altri corpi. Nè avere in sè la natum stessa di corpo gli gioverebbe a conoscerla : prima perché, quella materíalo determinazione non è principio di conoscenza; poi, perché ripugna a ció, che è quanto, la riflessione sopra se stesso. Nè potrebbe ricevere le altre forme, impedite dalla determinata natura del soggetto. E' impossibile per conseguonza che l'anima conoscitrice delle nature corporee inchiuda materia, o che la facoltà intellettiva si eserciti per via di organo materiale. Ma nulla di questo vale per lo spirito, ancorchè, senza dubbio, determinato nella sua essenza. E la ragione è che l'attualità della medesima essenza. libera dalla concrezione materiale, non è impedita dall'estendersi, anzi per se medesima ha la virtù di estendersi a ricevere, altivamente e non passivamente, nell'ordine intenzionale e non entitativo, le forme delle altre cose. Di più, come spirito libero dalla quantité, perfettamente, neilo stesso ordine conoscitivo, put') riflettersi sopra sè, e cosí aver di sè piena conoscenza. Ecco dunque : al corpo, ove la recezione è necessariamente materiale e passiva e la riflessione è impossibile, ripugna avere in sè le forme delle altre nature e la cognizione di se stesso ; allo spirito, che riceve intenzionalmente o per propria virtù l'oggetto inteso, non ripugna.



E il senso ? Per le cose dette, parrebbe ripugnargli ogni conoscenza, non essendo esso libero dalla materia e dalla quantité. E noi diremo per ció appunto, che la conoseenza vera e piena, quella che rappresenta l'oggetto com'è in se stesso realmente costituito, e che importa la coscienza con la quale il conoscente riferisce il proprio atto alla cosa e sa la proporzione di quello a questa, al senso non compete. L'occhio nulla sa del modo, secondo il quale è in sè costituito il colore, nè l'oreccbio percepisce che cosa sia oggettivamente il suono, e cosí del resto; e per moite ra-

gioni giudichiamo che l'intelletto male si apponga, se troppo fácilmente giudichi dell'obbiettiva costituzione del sensibile, stando alla necessaria semplicità della prima percezione: a torto le fa dire quelle che non dice, ed esso s'inganna. Esamini accuratamente e vedrà. Il senso adunque, secondo l'impressione patita, e formalmente, e precisamente in quanto riceve tale impressione, si porta o si termina con il suo atto ad un oggetto esterno, onde gli viene d'essere colpito e quasi attirato cosí: poi tra i vari oggetti, i quali variamente lo colpiscono, molto bene discerne: e questo vale a reggere in gran parte la vita animale, e al resto suppliscono meravigliosi istinti, o in noi l'esperienza e la ragione. Ma non si rinnova nel senziente la natura del sentito, ne sostanziale nè qualitativa, e il crederlo sarebbe illusione. Non puo una facoltà corporea ricevere intenzionalmente l'intima costituzione di alcuna qualité, nè di essa è spoglio l'organo sensitivo (il nervo ottico nella retina è purpureo, nè sono ivi incolori i conetti più delicati alla visione), nè esso è capace di ricevere le impressioni altro che materialmente. Per lontana analogia, la percezione sensitiva con l'intellettiva conviene nella ragione di conoscenza. Conosce l'intelletto, perché veramente nato a rinnovare in sè le ragioni essenziali e a penetrare l'intima costituzione di qualunque cosa; conosce il senso, in quanto si riferisce ad un oggetto dal quale patisce, senza attingere il modo reale; poi discerne i diversi oggetti che sente.

Coûchiudiamo questo capitolo, osservando corne la dottrina dell'Angelico assegni profondamente l'obiettività della conoscenza, purchè non si pretenda di estendere cotale obiettività pel senso a fargli dire che cosa sia luce o suono o altro sensibile. Il conoscere è rinnovare nel conoscente l'essenza delle cose, è ricevere in sè le forme delle altre nature esistenti nell'universo. Non è dunque disposizione del soggetto, non è l'impressione ch'esso riceva

o che in sè producá. Ci potra ben essere, dovrà certo essere, nel soggetto medesimo un atto che non avrebbe, se non conoscesse; ma la ragion formale dei conoscere non consiste propriamente in cio che il conoscente ha in sè una nnuva realtà; sebbene nell'ordine trascendental© di cotesta realtà, che è una attivitá operativa, all'oggetto rappresentato o intenzionalmente riprodotto. Come la ragion di vero non sarebbe nell'ente, se non fosse possibile l'intelletto, e quella consiste nella relazione che accompagna l'ente all'intelletto; cosí non si darebbe la nozione d'intclletto o di conoscenza, se non si desse la rappresentazione dicliiarata o l'intenzionale riproduzione delle nature. Niuno dei nostri lo nega; ma niuno pnd assegnarne la profonda radice, meglio di quello che abbia fatto l'angelico 8. Tommaso.

n.

La prima nozione intelligibile in ogni cosa è quella di ente, e ogni cosa che è puo essere conosciuta, e nulla si puo conoscere o intendere senza ordine a quella stessa prima nozione. Questo è dire che universalmente l'ente costituisce l'oggetto adeguato della intelligenza. Ma non ne viene che ogni intelletto possa ugualmente conoscere la propria ragione di qualunque cosa; anzi ciascuno ha un oggetto proprio a sé proporzionato, non superiore al grado di spirituale perfezione in che é posto l'intelligente. Dobhiamo ora determinare qual sia questo proprio oggetto della mente umana; cioé quali sieno le cose che primamente e per se stesse noi possiamo attingere e delle quali possiam ïormarci una nozione quidditativa, conoscendone la ragione essenziale, senza bisogno di dedurla da altre nozioni prime e proprio che ad altre fonti avessimo attinte. Con la natura poi dell'oggetto avrà connessione la maniera di venire all'esercizio della nostra facoltà intel-

lettiva, e di aequistar le specie o le immagini determinatrici della nostra mente al suo atto, e di terminarci alie cose che ci stanno presenti, non senza una estrinseca sî ma necessaria e vera dipendenza dell'intelletto dalle facoltà sensitive. Le quali questioni sono toccate nelle tesi decimonona e ventesima, ove prima è detto: *Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus.*

La verità accennata in queste parole, che nell'intendere noi partiamo dal senso, ossia che l'anima nostra *solo da sensato apprende cid che fa poseía d'intelletto degno,* è in questo argumento radice e base di tutto il resto. Che sia cosí, ce lo assicura una esperienza manifesta e comune. Un infelice che nascesse tra noi privo di tutti i sensi, vegeterebbe, se pure il nutrirsi fosse possibile, come un ceppo, inconscio d'ogni cosa e di sè medesimo. Chi è privo d'un senso, invano si sente dichiarar da altri quai sia l'oggetto di quel senso che non ha. Quando per sonne o per inalattia sono impedite le nostre facoltà sensitive, l'intelletto o non opera o va delirando. Senipre ai nostri concetti anche più spirituali associamo qualche immagine sensibile; e nell'esercitar la memoria o l'ingegno ci stanchiamo, nei nervi o nel cerebro, non nell'anima per se stessa, per la necessaria contensione delle facoltà organiche, montre l'intelletto per sè non usa di organo alcuno, come Aristotele sentenzio. Il fatto dunque è indubitato.

Tuttavia in diverse scuole se n'è cercata diversa spiegazione. I platonici immaginarono che la sensazione fosse necessaria soltanto per richiamar la mente a pensare cio che già conobbe in una vita anteriore, prima che l'anima fosse chiusa nel carcere della materia e ne rimanesse istupidita. Altri attribuiscono al senso una cotai necessità di condizione per farci appieno coscienti degli atti nostri; quantunque lo spirito abbia sempre o l'intuizione di Dio stesso, o il concetto dell'ente universale; oppure sia fornito di specie congenite, infuse dal Creatore nel momento

che fu croata l'anima, senonchè la natura porta che non possiam valercene, finché un'analoga sensazione non si accompagni all'intelletto.

Coteste sono dichiarazioni immaginate ad arbitrio, se anche non sono assurde e non sentono di panteísmo; certo non sono dedotte dallo studio della natura, che deve avere in sè la ragione del suo procedere e della debita proporzione tra l'essere e l'operare. L'opinione ultima, che pone in noi le immagini intellettuali concreate, come furono nolle menti angeliche, non ha ripugnanza assoluta, che certo íddio potrebbe farlo, e in Adamo e in Salomone, ai quali infuse la scienza, certo lo fece. Ala togliendo alia natura un'attività formativa delle specie, quale or ora dichiareremo, e attribuendo invece 1'effetto alia divina potenza, s'induce qualche parte di occasionalismo. E più ancora sarebbe cosa innaturale che l'unione dell'anima con la materia tornasse a danno di quella, ritardandone la migliore operazione che è l'intellettiva, cioè il massimo bene per cui giova esistere e si raggiunge il proprio fine. Ai contrario nella buona natura le parti debbono ordinarsi in tal guisa che per sè e di lor ragione sieno ordinate all'operazione, e al bene dell'ottima o suprema tra le altre, nella quale il soggetto ha il suo ultimo compimento. Potranno accadere particolari difetti; ma questi, o debbono provenire dalla necessaria limitazione, o awerarsi a caso contro l'intenzione della natura; non debbono le inferiori facoltà tornare assolutamente a danno della migliore fra tutte. Or questo sarebbe, se l'anima avesse da sè spedita la virtu intellettiva, e questa fosse già in atto per le specie congenite o infuse, si che l'anima dovrebbe pure aver coscienza di sè; e tutto questo fosse impedito dall'unione con il corpo, e ritardato, non aiutato dai sensi. Pairebbe sproporzione della natura e ingiuria all'Autore della medesima.

Al contrario, v'è connessione stretta e v'è perfetto rap-

porto tra il grado di spiritualità proprio ali'anima nostra e il proprio oggetto della sua intelligenza, tra il suo modo di essere e il suo modo d'intendere, tra l'esser principio di vita sensitiva e l'acquistar per via dei sensi le specie che costituiscono l'intelletto prossimamente disposto ad esercitare il suo atto e terminarsi al suo oggetto.

E' vero ohe l'anima umana esiste per sè stessa, e non è soltanto attualità determinata della materia, come sono le anime inferiori, ed è percio veramente uno spirito. Ma è uno spirito imperfetto, non ordinato a sussistere in sè solo, sibbene a compirsi nella sua stessa natura con la comunicazione della sua propria essenza e dei suo essere alia materia, e costituir con essa l'umano composto che è natura e sostanza perfetta. Adunque, secondo l'ordine naturale, l'uomo e non la sola anima perfettamente sussiste, e costituisce un determinato grado di perfezione nella serie universale delle cose. Ora a questo grado di spiritualité non puô corrispondere come proprio oggetto la natura affatto libera dalla materia, quella degli spiriti perfetti, i quali hanno in sè stessi l'intera ragione della loro essenza. La facoltà intellettiva che nell'atto di conoscere diviene intenzionalmente una con l'oggetto conosciuto, e ne riceve la forma, ma la riceve attuandosi in essa per propria virtù, non puo sorgere con questa a più puro atto o a più alta spiritualità, ch'essa non abbia da sè nell'ordine della sua perfezione intellettuale, fondata certo nella sua medesima essenza. Onde raceoglieremo che non il genere degli spiriti, o delle forme libere e semplici e cosí sussistcnti, bensi quello delle nature composte, ove le forme sono concrete e strette nella materia, corrisponde all'intclligenza dell'anima umana. E questo in tutto rispondeal fatto certo che la nostra conoscenza si trattiene spontaneamente nelle cose corporee, e che per nominare o concepire cose più alte ha bisogno di voci e d'immagini attiute a quell'ordine inferiore.

1 corpi sono dunque l'oggetto alia nostra monte proporzionato. Ma come possiamo ad essi con l'intelletto terminareis Non essi certo possono congiungersi alla facoltà spirituale e attuarla della loro stessa realtà, troppo lontana dull'aver ragione di atto per rapporto allo spirito. Nè possono agiré sopra il medesimo, imprimendovi qualsiasi loro segno o specie che li rappresenti. Chè ogni azione dei corpi è logaU alla quantità, e suppone contatto quantitative o immediato o mediato, e importa qualche resistenza: ció che sta fuori dell'ordine dimensivo si sottrae con ció stesso a qualunque impressione corporea. E' impossibile ogni passione dell'anima in quanto tale o dei suo intelletto dalle cose esteriori. Dall'altra parte l'anima non ha in sè sufficiente determinazione a conoscere le nature mondiali o le cose che ci stanno intorno : perché allora già dovrebbe intendere, senza dipender dai sensi, contro l'esperienza e contro ció che le conviene nell'unione con l'organismo, nell'attuale esercizio della virtù intellettiva. Conviene dunque procedere per altra via.

Ripugnerebbe affatto che l'anima componesse con la materia una natura per sè intera e perfetta, senza che il composto medesimo avesse la propria attività. Né senza questa, quella da noi sarebbc conosciuta. C'é infatti, per non parlar del resto, l'operazione sensitiva, che é la suprema nella vita d'un organismo e che risponde appieno all'uopo di condurre all'atto la nostra mente e di far si che essa si termini al proprio oggetto. Perché il senso, orne facoltà organica, puó ricevere le impressioni dagli agenti corporei e percepire in alcuna guisa le disposizioni delle sostanze esteriori; in quanto è facoltà dell'uomo stesso e radicata nella medesima anima che è intellettiva, potrà a questa far presente ció che esso percepisce dei corpi, ed esscr quasi il mezzo che congiunge nell'operazione l'intelletto al suo oggetto esteriore e cosí ottiene che il suo atto spirituale arrivi a toccare il termine materiale.

Ma anche nella vita sensitiva, la percezione esterna, quantunque fondamento del resto, se rimanesse sola, sarebbe imperfetta e insuficiente; l'uomo nè pur saprebbe di sentire, e non potrebbe unire le diverse sensazioni, o per compararle tra loro e discernere le diverse cose, o per attribuirle ad un solo soggetto. Sono necessarie le faculta interiori, ove il senso comuiie raccoglie le diverse sensazioni periferiche, e le aduna e le distingue; ove la fantasia diventa il tesoro delle immagini laseiate dalle cose sentite. Per queste facoltà abbiamo pure coscienza di sentire, talora dell'impressione ricevuta, e sempre dell'oggetto onde è venuta : cosí perfettamente ci riferiamo alie sostanze che ci stanno intorno. E cosí all'intelletto le medesime sostanze son fatte presentí.

E' manifesta allora la proporzione tra l'essere e l'operare dell'anima umana, e come ella debba dar principio aile facoltà sensitive, per attinger l'oggetto non superiore alla sua spiritualité e rispondente ail'umana composizione; e come sia naturale all'infimo spirito congiungersi al corpo, fuor del quale nè sarebbe compito, ne conoscerebbe nel modo a lui più conveniente; e corne il senso non per sè impedisca l'intelletto di tal grado e perfezione, al quale anzi esso serve, prestando il necessario ufficio di fargli presentí le cose che deve conoscere.

Tuttavia non le fa presentí si che immediatamente l'intelletto sia disposto ad intenderle. Per rendered ragione di questo, dobbiamo rifarci sul pensiero che l'intelletto dee nel suo ordine divenire l'oggetto inteso; esso ha per termine immediato e intrinseco dei suo atto un'innuagine intenzionale di ció che conosce, nel suo concetto o nel suo verbo riluce la natura dell'oggetto, nella misura della perfezione con cui questo è inteso. E verbo appunto si chiama il termine dell'intellezione, in quanto è forma dell'intelligente, perché detto o espresso dalla mente che pensa. E si chiama concetto, in quanto è concepito *(cum capio)* 0

accolto nell'intelligente, per virtù del medesimo. Or come potrà l'intelletto avere intora la virtù di formare tal concezione e di rappresentare a se stesso la ragione essenziale di cid che conosce, senza possedere un'attualità determinata a cotesta ragione, un'attualità che compia la facoltà intellettiva e che la determini, montre essa da sè rimane in potenza e indeterminata? Certo l'intelletto non ha in sè la determinazione propria di tutte le cose, nè pud trovar la specifica ragione di ciascuna nella stessa natura umana, che eccede si le altre specie corporee, ma non ha il proprio modo in che ciascuna si termina; e poi ci vuole qualche ragion che lo porti piuttosto ail'uno che all'altro oggetto. Nè le cose distinte dell'anima possono per se medesime entrare in essa; non gli stessi spiriti, salvo Iddio che di Sè informa le menti dei comprensor! e le fa beate, tanto meno i corpi, incapaci di entrare nell'ordine intollettuale. Sono adunque necessarie quelle particolari forme intellettive che alla mente devono inerire corne suo compimento per farla prossimamente valida a concepire il verbo e per determinarla a un dato oggetto. Coteste forme furon dette da molti secoli *.specie intelligibili;* quelle che Iddio infuse negli angelici spiriti per farli perfetti nella conoscenza dell'universo; quelle che a noi non conviene aver? innate, per non fare sproporzionata la nostra natura, ma delle quali da principio siam privi, e che dobbiamo acqnistare, per passai- dalla prima potenzialità all'attualità operativa che è l'ultima nostra perfezioiie.

Or non è vero che l'immagine presentata nella fantasia basti a determinare per sè l'intelletto, come se di sè petesse informarlo: il fantasma è sensibile e organico, montre si richiede una forma intelligibile e spirituale. Ma esso basta, per determinare la facoltà spirituale a costituir ouella specie che per intendere, o per attuare últimamente la facoltà conoscitiva, si richiede.

Poichè l'anima viene all'esistenza naturalmente priva

di forme determinanti la sua intelligenza: nè, senza cadere nell'occasionalism©, attribuiremo a Dio la produzione successiva di ció che in noi si richiede; ne l'oggetto qual'è in se stesso puó imprimere sulla mente; resta che la virtù formativa della specie risioda nell'anima stessa. L'azione dei sensi manifestamente è prerequisita; l'esperienza pure e la ragione ci dicono che quell'azione è perfetta nei fautasmi. Il senso non puo dar di più ; per andar oltre richiedesi una facoltà spirituale. Questa dunque dobbiamo ammettere, e s'accordano i dottori della nostra Scuola a riconoscerla e a chiamarla *intelletto agente.* E intelletto *possibile,* perché in potenza, o *passibile,* perche riceve, hanno chiamato la stessa facoltà conoscitrice. Questa in sè riceve la specie impressa, e secondo essa infine emette l'operazione intellettiva con la quale forma in sè il concetto di cio che intende, o dice il suo verbo, ch'è specie espressa.

Non ci fermeremo a disputar con alcuni, ai quali pare di non dover distinguere realmente la facoltà per sè intellettiva dall'altra che forma le specie. S. Tommaso reputa assurdo il confundere la passivité con l'attività. E poi son formalmente diversi i due atti di produrre la specie e di conoscere. Dunque sono due facoltà.

Sono eziandio sottili le disquisizioni intorno all'azione del fantasma, e corn'esso sia subordinate alla virtù spirituale. Non bene altri schivano le difficulté, dicendo che il fantasma è semplice uccasione, posta la quale opéra a suo modo l'intelletto. Ma non è semplice occasione quella che lascia qualche cosa di sè nell'effetto : ora il fantasma determina il pensiero a cio che in alcun modo nel fantasma stesso è contenuto. Nè basta dire che l'intelletto opera per sola simpatía tra le facoltà d'un medesimo soggetto: si richiede anzitutto che l'oggetto sia costituito presente alla facoltà spirituale, e non è altrimenti ehe pel fantasma; or questa non è semplice simpatía, per sè indiretta e accidentale, ma importa influsso diretto.

Meglio diremo che l'immagine sensibile, in quanto è atto d'una facoltà radicata nella stessa anima intellettiva, già in qualche modo imperfetto, e quasi in radice, costituisce l'oggetto in una vera partecipazione di attualità e di rappresentazione spirituale. Certo è migliore che se. appartenesse a un bruto, e fosse fuori d'un soggetto intelligente. Con questo atinando la fantasia, è soggetto alla virtù della luce intellettuale attiva ch'è nell'anima; sî cluquasi sia in essa intelligibile cio che contiene, com'à visibile sotto la luce una superficie posta dinanzi aH'occhio. Questa superficie allora imprime nella retina la sua immagine; e análogamente, il fantasma per la virtù dell'intelletto agente, e da questa elevato, come causa inferiore e strumentale adoprata da agente migliore, imprime nell'intelletto di ció capace la specie intelligibile.

E' questo uno dei più belli esempi in natura dell'elevazione d'una attivita strumentale a produrre l'effetto proprio d'una cagione superiore, da cui deriva in quella una virtù ed una efficacia che da se non potrebbe avere. Nello stesso modo ripugna affatto che la penna ond'io mi valgo per iscrivere abbia da sè o nè pure riceva come propria forma la facoltà bastevole a formar le lettere ordinate secondo un pensiero. Ha peraltro una tal facoltà, anzi viene all'atto di significare un pensiero, precisamente in quanto è mossa dallo scrivente clic pensa.

Da questo, o da simili esempi degli strumenti artificiali, dobbiamo noi salire per analogia, e non pretendendo univoca somiglianza, agli strumenti di natura e secondo più alta causalité. Si awerta che noi, come agenti pelarte (altro sarebbe, se parlassimo di ció che l'uomo fa per natura, generando un simile a se), non facciam altro inmediatamente sulle esterne sostanze che imprimere ordinatamente qualche moto locale. Or questo moto, prima troppo fácilmente ci è noto, ed è pur cliiaro all'immaginazione; poi è tutto estrinseco alla sostanza mossa, nè la muta in

alcuna sua intima qualité. Per questo ci è difficile rappresentarci una causa strumentale di ordine naturale e più alto : dove la causa principale imprima allo strumento altro che un semplice movimento e lo strumento sia elevato per una virtù più intima. Eppure cosí, per una intrinseca elevazione, le forze fisiche della materia servono alla vita; cosí la vogetazione nell'animale svolge un organo sensitivo ; cosí, e meglio ancora, il fantasma, come radicato in un'anima intelletiva, e come unito alla virtù produttiva dolia specie, virtù dell'anima spirituale, è elevato a determinare cotesta specie.

Esercita una vera azione ch 'è doppia : prima, rappresentando sensibilmente l'oggetto, poi cooperando alia formazione della rispondente immagine intellettuale impressa nell'anima. Quella prima rappresentazione è sua propria; questa seconda efficacia gli spetta solo in quanto è in atto soggetto al lume intellettuale, nè da sè l'avrebbe, nè potrebbe ritenerla come sua; nella stessa guisa che se io getto la penna essa certo da sc non puó scrivere. E finalmente come Ia penna insensata è pure elevata a figurare caratteri esprimenti il pensiero; cosí il fantasma, da sè non altro che sensitivo, è alzato a produrre un effetto spirituale. Niuno dica che quel primo esempio è facile; elle il secondo è difficile. Male argoinenterebbe dalla determinazione di cio che possiamo con propriété rappresentarci, ail'impossibilité di ció che è più alto e più intimo.

Cotesta elevazione dei fantasmi, nei quali diventa quasi intelligibile la natura dell'oggctto immaginato, è detta illuminazione. L'effetto che si ottiene consiste nolle specio intolligibili ; le quali diconçi astratte dai fantasmi. Dai fantasmi son tratte secondo il processo esposto; diconsi poi particolarmente astratte, in quanto non tutto ció che è nell'oggetto immaginato è preso dall'intclletto ; ossia non tutto ció che nel fantasma par contenuto è rappresentato dalla specie per esso formata. Questo dichiareremo,

esponendo che cosa sia quello che propiamente l'intelletto conosce, e che è enunciate nella tesi ventesima; le cose ditto han dichiarato la decimanona.

E in ogni parto della nostra filosofía dobbiam riconoscere la salda unita nella corrispondenza della dottrina, nella perfetta proporzione della natura con tutto ció che diciamo della sua costituzione e dell'operare e del modo di venire all'atto o all'ultima perfezione. La natura umana c l'orizzonte che separa o che unisce i due universi, lo spirituale e il corporeo; è atto della materia e principio della vita organica più alta, cioè la sensitiva; è per sè sussistente, e ineomincia il mondo delle libere forme, e con questo Fintelligenza. Perché sta in cima aile forme ricevute nella materia, non è in questa del tutto immersa, ed è in lei una facoltà o un'operazione, della quale l'organismo non è intrinseco principio, eppure è richiesto per concorrervi, o presentando l'oggetto o estrinsecamente cooperando, eom'è pur manifesto per la stanchezza in che viene il sistema nervoso, mentre noi pensiamo. Perché sta all'imo del mondo spirituale, non ha per proprio oggetto le nature puramente spirituali, che sono intelligibili in atto, sibbene le corporee, che nella loro matérialité non sono in atto ma solo in potenza intelligibili. Se rispondesse all'anima nostra un oggetto già in atto intelligibile, essa non sarebbe proporzionatamente principio di vita sensitiva. né per conseguenza forma del corpo; ovvero l'unione con la materia le sarebbe dannosa e innatural©. Ma no: la natura corporea sarà in alcuna guisa percepita dai sensi; per essi sarà fatta presente all'anima intellettiva; i fantasmi concorreranno sotto un lume più alto e spirituale a compire il difetto della potentialité dell'anima; e questa molto bene ha il proprio essere e la natura communicata al corpo, è in potenza intellettiva e ha per suo oggetto gl'intelligibili in potenza, c principio di vita sen-

sitiva e riceve dai sensi l'eccitamento e la cooperazione per giungere al suo atto naturalmente più perfetto.

III.

Potremo forse stimare d'avere sufficientemente determinata la dottrina dell'Aquinate riguardo all'umano intelletto, senza un cenno die tocchi gli universali, materia di si acri dispute fra i primi Scolastici del secolo duodecimo, poi di tanto scherno, ove appare tuttavia molta ignoranza dell'argomento, fra molti eruditi del secolo decimo nono? Ce lo vieta la ventesima tesi, ov'è scritto: *Per lias species,* delle quali nella precedente si è detto, *directe universalia cognoscimus,* con il resto che segue. Nè senza questo avremmo bene assegnato l'oggetto del nostro intendere, nè chiarito in alcana guisa il proprio modo di tutta l'amana conoseenza.

Ma perché, dirá con qualche noia il lettore, perche questa retrocessione, o questo salto in logica, montre si trattava finora di reale psicología? No, non torniamo alla logica, quantunque anche il logico si occupi degli universali. Se ne occupa, perché la formale universalité è precipua tra le seconde intenzioni, che l'intelletto aggiunge al-J'astratta natura, riguardando a questa com'è nella mente e attribuendole una relazione, che non ha nelle cose, dov'è realmente; ne diventa tuttavia capace in quanto è nella mente, dove è comparata agi'inferiori, dei quali la natura stessa è predicata. Ma in altro senso con verità sogliam dire che gli universali sono oggetto delle scienze. Infatti, anche il físico, che in confronto al matematico e al metafísico, ha minima l'astrazione, non asserisce che è tanta la conduttività del calore nel pezzo di ferro che ha in mano, bensî comunemente nel ferro ugualmente puro. Ora le scienze non trattano delle seconde intenzioni ma delle prime. Vogliamo dire che si riferiscono aile cose in quanto

«ono oggetto della prima e diretta conoseenza, e porcid come sono in se stesse, nel quai senso si dicono prime intenzioni; non di quel nuovo modo di essere che acquistano nella mente, in quanto cadono sotto la riílessione dell'intelletto, che torna sui propri atti, e cosí di nuovo considera il loro oggetto, e vi pone un ordine che è propriamente intenzionale e non reale, che sono appunto le seconde intenzioni.

Anche gli universali dunque, materialmente considerati nelle nature, che, in quanto pensate, potranno ricevere l'intenzione della formale universalité, sono argomento di reale psicología, e cosí awerano quelle parole: *Per lias species directe universalia cognoscimus.* Il logico riconosee porfetta e vera la nozione dell'universale *unum in pluribus,* solo quando vede la natura astratta riferita a molti; ossia quando la considera in ordine agli inferiori, ove la natura stessa è moltiplicata o numéricamente o specifícamente, montre rimane una nella sua formale ragione o di una specie o di un genere. E se la riguarda senza cotesta relazione, la dice soggetto capace di universalité. Tl físico si ferma alla stessa natura capace di ricevere quella medesima relazione, della quale a lui non importa, e la dice senz'altro universale. A voler dire tutta la vérité pei logici ‹' pei tisici, le brevi parole della tesi sarebbero dovute estendersi cosí : *Per has species directe abstractas naturas cognoscimus, qua universalitatis intentionem per intellectus reflexionem accipient.*

Noi qui trattiamo di quello a che si termina la conoscenza diretta e prima. E diciamo esserne oggetto la natura universale, in quanto la natura medesima è astratta dalle determinazioni individuali. Astrarre per noi vuol dire prender uno, lasciando l'altro, che realmente con quel primo è congiunto. Cosí l'occhio astrae il colore che vede, dal sapore ch'esso non vede nella mela che gli sta innanzi. E símilmente la sostanza corporea è presentata nel fan-

tasma con le sue determinazioni individual!, specialmente con le misare di tempo e di spazio, senza le quali nulla di reale pud presentarsi noli'universo corporeol. Si presenta adunque con la materiale concrezione, in che la natura specifica è determinata. Or da una parte la natura stessa puo awerarsi, non certo libera da ogni singolare détерminazione, ma sopra quella dell'individua sostanza che ha colpito i sensi. E questo è chiaro; perché non puô darsi uomo che non sia o Caio o Tizio o Berta, ma l'umanità si avvera fuor di ciascuno di questi; chè se Caio fosse la medesima umanità, ogni uomo sarebbe lui, o fuor di lui altro uomo non ci sarebbe. Dall'altra parte quella singolare individuazione non è per sè percepita dall'intelletto; e questo convien dichiarare.

A san Tommaso sembra evidente. Ragione di singolarità, egli dice, ossia ragione e di poter multiplicare gl'individui, e di determinare questo individuo piuttosto che un altro, è la materia: è questo bianco distinto da ogni altro, non a cagione della bianchezza comune, sí a cagione dell'essere la bianchezza in questo soggetto, materialmente designato. Or la materia non è per sè intelligibile. Nè essa di sè puo informar l'intelletto; nè oggetto per sè cono-

' Povoro Emanuele Kant! Dai fatto certo che nulla noi percepiamO senza deternrnazione di spazio e di tempo, dedus.se che que.-te sono adunque formo soggettive della nostra mente, per sè costretta a rappresentarsi ogni cosa con quelle notaire, senza sapere se alcuna obiettiva realtà ad esse risponda. Dopo di che, pensi e dica chi pub che cosa rimanga di vero in tutta la física, che cosa di reale possiamo aecertare in tutti i fenomeni. E' chiaro che tutti questi svaniscono non meno dei numeni, e siamo nel gran milla, migliorc del nirvana buddistico. Ma il povero Emm. Kant non ha pi nsato, eho essendo la quantité, o I'estensione d:mensiva, In prima e fondamentale propriété di tutti i corpi, come consecuente alla materia, per assoluta neces ità dà il suo modo a tutto le possibili qualité, e azioni corporee, che quella prima suppougouo; e cosl è imposs'bile die nolle cose materiali, proprio oggetto doll'uinana conoscenza, nulla mai si pereepisea senza le deter, minnzioni quantitative. Ora queste senza più costituiscono lo rpazio, e nella spazio il moto, e quai misara del moto il tempo. Senonchè Emm. Kant, reentre si è proposto di rifar l'universo, l'ha distrutto.

sciuto puô essere la potenza spoglia d'ogni attualità, com'è la materia; nè inline veruna specie puô rappresentaria in quanto è questa parte piuttosto che un'ultra: eppur cosi moltipliea e cosi distingue le forme. Dunque l'atto intellettivo non ha per oggetto la materiale determinazione ib lia sostanza che dal fantasma è presentata, nè per sè attinge il singolare, ma solo attinge direttamente la disposizione formale, in che quel soggetto si presenta.

Anzi ne pure il senso accoglie in sè la materia dell'oggetto sentito, quantunque esso medesimo e il suo atto e il suo proprio oggetto sieno legati alie condizioni materiali, o alie misure quantitative. Ma i! senso percepisce in quanto riceve l'impressione di ció che esternaniente lo immuta, con vera azi one a cui risponde la passione organica. Ora cotesta impressione non dipende punto dalla numérica matérialité dell'agente esteriore; sí tutta viene dall'essere tale o tale ultra attività, e pero tale forma attiva o tal qualité della cosa. Poichè le cose agiscono come formalmente attivo; ma niuna attività compete alia materia per se stessa, né ancor mono in quanto è questa designata piuttosto che quella. E so fingiamo che invece d'un soggetto corporeo un altro tutto simile nello stesso luogo e in quel tempo stesso eccitasse i sensi, in nessuna guisa l'uno dall'altro potremmo discernere. Nemmeno il senso lo discornerebhe, il senso tanto più vicino alla concrezione della materia e legato alla quantité; tanto mono l'intelletto, che riceve in questo dai senso. La specie astratta dai fantasma non è dunque immagine della singolare materiale individuazione; ma presenta l'oggetto in quanto è distinto per tali forme sensibili, le quali potrebbero avverarsi ugualmente in altri ed altri soggetti corporei.

L'immagine adunque che nella mente per mezzo del fantasma, spiritualmente illuminato, s'imprime, non rappresenta l'oggetto reale con tutte le sue determinazioni; ma, senza queste, essa attinge o dimostra soltanto la ra-

gione fórmale di un soggetto cosí disposto, dal quale i sensi furono colpiti cosi. Questa dicesi astrazione negativa: non è separazione o distinzione positiva, che la mente faccia, con discernere la ragion fórmale di tal disposizione dalla singolarita di tale individuo: a far questo, converrebbe che Fuña e l'altra nozione fosse presente ail'intelletto. Ma semplicemente l'intelletto apprende o vede ció che nel fantasma è contenuto ed è intelligibile, senza apprendere il resto che non per sé gli appartiene.

Anzi non è necessario che l'intelletto umano subito percepisca tutto ció che esso puo percepire. Perché l'anima nostra da principio é in pura potenza nell'ordine intellettivo: e questo é vero, non in quanto non abbia la facoltà d'intendere, sibbene in quanto viene all'esistenza ed è creata priva d'ogni forma intelligibile o d'ogni specie, secondo la quale sia pronta a subito operare; ma, corne disse Aristotele, essa è *tamquam tabula rasa in qua nihil scriptum est.* Ora l'esercizio di cotale facoltà é legato alie potenze sensitive, le quali, come organiche, sono legate alia successione e al moto, non hanno tutta insieme la loro perfezione e l'attualità. Pel nostro intelletto si avvera qualche cosa di analogo, e non subito esso viene dall'inazione all'operazione più perfetta, di che è capace: anzi per atti prima imperfetti sale ai migliori.

Migliori senza dubbio saranno i giudizi nei quali più tardi comporta diversi concetti, e conoscerà il vero, e da veri più facili passera, ragionando, ad altri veri più riposti e difficili. Queste sono operazioni d'altra specie; ma negli stessi concetti è diversa la perfezione di che la mente é capace, e come la nostra facoltà passa dalla potenza all'atto e dipende pure dagli atti organici sensitivi, per via d'operazioni prima imperfette poi migliori viene alie ottime.

Cotai processo puo riguardare la perfezione dell'oggetto, di nature per esempio più e più alte. Ma in altro

modo si riferisee alia minore o maggior determinazione delle note, ond'é costituita Tintera ragione d'una natura o d'un soggetto. Ché da principio, la specie intelligibile o la nozione rispondente, non solo astrae dalia singolaritá o dall'individuazione della sostanza ond'é preso il fantasma, sibbene ancora dalle differenze speciíiche, e presenta solo una nota genérica, che puo dividersi pure in diversi generi; anzi nei primi inizi è appresa soltanto la cornunissima nozione di *qualche cosa,* ossia di *ente,* che dappertutto si avvera e nulla determina. Basta tuttavia per porre un fundamente^ al (piale aggiungendo altre note, verranno a distinguersi le varie ragioni essenziali; basta eziandio perché l'intelletto incominci a vedere alcune verita necessarie in ogni ente, e con cio enunci i principii, semi delle scienze.

• • •

Ma che vuol dire conoscere le nature corporee? Forse nel fantasma che presenta un esteso, un rotondo, un duro, un bianco, l'intelletto direttamente intuisce la sostanza contenuta sotto quegli accidenti? Forse il bambino, ricevendo i primi vezzi materni, concepisce la propria ragione dell'umana natura? Forse gli accidenti sono oggetto dei senso, e la sostanza dell'intelletto? Ovvero negli accidenti stessi, subito la mente percepirà quai sia la loro essenza ‹› la reale costituzione?

Oh certo non è cosí! La distinzione stessa fra accidenti e il loro soggetto è riposta assai, nè pure dopo lunghi studi a molti è nota. Parimente è segreta l'intima costituzione di quello che per sè colpisce i sensi ed è termine immediato della loro percezione. Ma nel sentito, anche ail'intelletto si presenta *qualche cosa* di sentito cosí. Quel *qualche cosa* inchiude la sostanza, che in quel modo si manifesta. Infatti, non puo concepirsi alcunchè di reale, che non esista. Ora l'esistenza prima è del soggetto che per sè esiste. Questo è necessario nell'ordine reale: e questo

implícitamente è conosciuto, essendo impossibile incomi® ciare dal concetto d'inórente ad un altro, chè qui è relacione, e nolle cose e nella mente prima è l'assoluto. Quantunque per conseguenza non si sappia distinguere la natura sostanziale dalle qualité che le si aggîungono, è nelle prime nozioni implicito il concetto di sussistente, o di ente che per sè esiste. E la prima determinazione, che a quella nota universalissima si accompagna, è di una cosa onde vengono le impressioni che di fatto si hanno, o di natura concreta in quelle forme sensibili le quali a noi si présentant» : un bianco e dolce, che poi si chiamerà zucchoro, un che di rosso e odoroso che sarà detto rosa, una figurata come donna che accarezza e porta il bambino, e avrà nome di mamma : cosí incomincia la vita intellettiva, che assai presto si svolge e si perfeziona. Ond'é che presto sappiamo discernere le cose diverse pel diverso complesso delle forme sensibili e per le varie impressioni. E Pesperienza delle facoltà sensitive, e la riflessione intellettiva, e più Peducazione e la parola altrui, danno in poco tempo la norma pratica della vita in mezzo alPin finita variété delle nature che ci stanno intorno.

Ma ancorchè si tenda a cognizione più scientifica e più ordinata, e si giunga a distinguere esplicitamente l'interna essenza dalle esterne manifestazioni, non altrimenti che per via di queste quella ci è nota : conosciamo cioè la natura, come principio e cagione delle azioni che ne provengono, le quali e mutano le cose circostanti e imprimono sui nostri sensi. Dawero non sapremmo noi che il ferro fosse altro dall'oro, se il colore, la tenacità, la densità e le altre propriété corporee non fossero diverse, e chiamiamo ferro quello che a suo modo è disposto, oro Paltro. Cosí per le piante, cosí pei bruti. E per noi stessi, la coscienza degli atti nostri, sorgendo lino alPintendere e alPeleggere, ci fa conoscere l'anima nostra, come principio di coteste operazioni. L'esperienza sensibile ci fa confrontare il nostro

•rganismo agli altri corpi. E perché, nella parte spirituale meglio che nella corporea, gli atti migliori hanno intrinseca proporzione con la massima virtù dell'anima che li esercita, la conoscenza cosi acquistata dell'anima nostra, e pero dell'umana natura in quanto è ragionevole, meglio che per altre è quidditativa e intera. Meglio certo che pella vita organica, gli atti della quale o non cadono cosí direttamente o al tutto non cadono sotto la coscienza. Meglio che per le fisiche propriété comuni ai corpi, delle quali poniamo in ordine le varie maniere e i nomi, senza mai P'-netrarne la prima intima regione.

Questo tuttavia ci dee bastare, ed è il limite dell'umana conoscenza, che non si porta con intuito diretto alla sostanza; ma questa conosce secondo la proporzione che il soggetto e la sua virtù attiva hanno necessariamente con le azioni esterne, nei vari efïetti diventate sensibili. Per questa via, dopo le somme ragioni che seguono necessariamente la nozione di ente, e cou cio i principii di potenza e d'atto, la ragione di sostanza e di accidente, il concetto astratto di vita, conosciamo bene le differenze tra le moite specie. Dell'intima costituzione, che dovrebbe farci capire che cosa sieno o come procedano dalla natura dei corpi il calore l'elettricità e le altre forze, non sappiamo nulla. Nè sappiamo perche il carbonio sia comune elemento d'ogni plasma vitale, nè corne arrivi la cellula a sdoppiarsi, nè tutto il resto dell'infinita variété, che ammiriamo nei mondo organico e in noi medesimi. Meno oscuri, perche più semplici e direttamente percepiti, sono gli atti spirituali, onde noi misuriamo la perfezione dell'anima. Ci sono note ꞗ essenze corporee, e, non altramente dalle altre, la nostra stessa natura, come soggetto e causa proporzionata degli effetti esternamente sentiti, o dalle operazioni di che abbiamo coscienza.

Errarono dunque in gran maniera il Locke con molti seguaci, errano gli agnostici numerosi, insegnando che, o

delle sostanze nulla affatto ci è noto (è l'inutile nlimeño kantiano), o che essa in sè non è nulla e non si distingue dalla serie dei fenomeni, i quali paiono succedersi in uno stesso soggetto. A che alcuni modernisti aggiunsero l'insolenza di protestare che sono vane le definizioni dogmatichc, nelle quali si parli di sostanza, o si voglia distinguer^ dalle apparenze; e il prof. Leroy, di buon matemático tramutatosi in cattivo teologo, oso dire che nessun Papa o Concilio potrà far rivivere le morte voci medievali, o ridar loro un significato che hanno perduto.

Itispondiamo, primo, che dalla sostanza ci è manifesto quanto sopra abbiam detto; secondo, che è assurdo fare per sè sussistenti le fugaci parvenze o ridurle a sogni distruggitori d'ogni realtà, o ancor distruggere ogni vera unité negando il soggetto in che si adunino le successive mutazioni, o rinnegar finalmente l'evidente coscienza ciie abbiamo d'esser noi una stessa persona soggetta a vicend I senza fine dalla prima fanciullezza alla vecchiaia, facendo svanire cosí noi stessi e l'universo nel panteísmo idéale; terzo, che sta immobilmente la dottrina da Dio rivelata, con proprietà infallibile espressa dalla Chiesa docente, nè la Trinité e l'Incarnazione e l'Eucaristía cederanno ai capricci di chi filosofando distrugge e la fede e il buon sonso : chi poi dice di non intendere le voci antiche, si liberi studiando dalla sua ignoranza, e pensi lui ad aggiustarsi il cervello, senza presumere di correggere la Chiesa di Dio.

• » •

Or si attendu: Nel fantasma è presentato l'oggetto sensibile, non come una qualité astratta e vaga, ma concreta e determinata con misara di posizione e di quantité; la quai misura è comune aile diverse qualité d'uno stesso soggetto. Proporzionatamente avviene per la conoscenza intellettiva, che l'oggetto formale da essa appreso per sè sia la ragione astratta di qualche cosa in quel modo sen-

tita: ma che cotesta ragione sia appresa in un soggetto concreto o individualmente determinato. Senza di che la ragion di ente sarebbe impossibile, e dawero sarebbe sognata, non appresa con veritá. Rimane adunque quel che dieemmo, direttamente apprendersi dalla nostra mente le essenze universali; cioè le ragioni più o meno indeterminate, che nella realtà dovranno ricevere le ulteriori determinazioni, fino all'ultima individuazione, e nella mente possoao ricevere la formale universalité, in quanto saranno riferite agi'inferiori nei quali si awerano. Cosi intendiamo per sostanza un sussistente che puô essere corporeo o spirituale; per corpo una sostanza composta, ohe pud essere omogenea come i minerali, organica come i viventi; per vivente un corpo organico semovente, che puô solo svolgersi nel suo organismo, o aneor sentire; il senziente puô avere un'anima ragionevole, ed ecco l'uomo, che puô essere o Pietro o Paolo. Ma non possiamo pensare queste ragioni, come esistenti nella loro astrazione : esse ci si presentano da prima, e naturalmente le intendiamo, come reali e vere in un soggetto, che di nécessita è un singólare individuo. Le ragioni astratte e formali sono dunque per sè e direttamente intese ; il singolare soggetto ci è noto, come quello nel quale coteste ragioni si awerano.

La concrezione della forma, o la determinazione della natura essenziale in un dato individuo, dipende dalla materia, in che la stessa ragion formale per sé una, seconde le parti numéricamente distinte per la quantité, diventa inolteplicc. Or la materia come tale non è atto od oggetto dell'intelletto, no in alcuna guisa no distingueremmo le parti, se non ci fosse alcuna distinzione formale che le diversiiicasse. Pcrciô la propria e intima costituzione del singolare non ci è manifesta. Diciamo che il singólare è indirettamente conosciuto dall'intelletto, corne quello in che diventano reali e sussistenti le ragioni apprese della

natura manifestata *così o così*, e come quello di cui le medesime ragioni essenziali, e prima di tutto la stessa ragion di ente, sono asserite : *est intellectum ut illud de quo omnia praedicantur.* Diciamo ancora che è appreso per conversione ai fantasmi, in quanto abbiamo conoscenza del nostro operare, e dell'attingere i concetti alie cose sentite: ora i sensi apprendono direttamente il loro oggetto tutto concreto e misurato nella quantité, per la quale pure si uniscono i diversi sensibili d'un comune soggetto, e le ragioni formali sono applicate ad una sostanza cosí determinata. Finalmente diciamo che l'intelletto è degli universali, il senso dei singolari : non perché il senso percepisca il soggetto delle qualité, o attinga la ragione di singolare che è logica e tutta intellettuale, e non perché l'intelletto nulla sappia dei singolare, fuori dei quale ben sa che nulla esiste: sihbene perche materialmente è concreta e singolarizzata ogni forma dal senso appresa, e formalmente l'intelletto si termina a ragioni astratte che nei soggetti presentad dal senso hanno realtà, e vi costituiscono l'ente per sè o il sussistente. '

• « •

Ad cognitionem vero spiritualium per analogiam adscendinius : è pur dette nella tesi ventesima. Poichè nessun intelletto naturalmente sorge al proprio concetto di più alta spiritualité che in lui non sia, c l'anima nostra come nell'essere è legata al corpo, e nell'intendere ai sensi, cosí è impossibile che i puri spiriti per sè ci sieno noti nella propria maniera del loro essere. Sempre il primo in ogni natura è radice e misura del resto che viene poi. Noi prima intendiamo la natura corporea, c vcdiamo il sussistente in un soggetto composto, no in altra guisa conosciamo noi stessi e Humanité. Da questo primo dobbiamo procedere a quello che non ci è direttamente manifesto. Ne procedíanlo, ritenendo la sussistcnza e negando la so-

stanziale composizione: ecco lo spirito; ritcncndo la singolarità e negando la concrezione quantitativa; togliondo il proprio modo che viene all'intendere, e quindi al volere, dal vincolo dei fantasmi e delle sensibili emozioni; pensando che l'attualità intellettuale e la volitiva sono migliori assai, là dove non dipendono in alcuna guisa dalla potenzialitá materiale e dalle facili illusioni e dalle inclinazioni mutabili, alie quali è soggetto l'umano composto. Ma per gli spiriti creati riterremo la limitazione proveniente dal non essere puri atti di perfezione; e quantunque sia esclusa dalla loro sostanza la potenza che riceve la forma (con che avremmo i corpi e non gli spiriti), rimane tuttavia la *potenza ad essere* secondo una diversa partecipazione, in quanto la medesima sostanza si ordina, come a suo complemento operativo, ad un intendere diversamente modificato. Di che noi, qui costretti all'infimo grado, non possiamo assegnare la propria ragione. Ma come conosciamo il proprio modo che a noi conviene e che limita il nostro intelletto, cosí intendiamo che altre limitazioni sono possibili, e l'analogia e la diversité ci aiutano a raffigurarci, benchè imperfettamente assai, il nuovo universo intellettuale, del quale è in noi l'inizio e il primo saggio.

CAPO XII.

VOLONTA'

Th. XXI. *Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte expbas app.titum sed inter plura bona, quae indicio mu.abiit appetenda proponentur, libere elegit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimam: at quod sit ultimum voluntas </ficti.*

SomMARIO: I. AU'intelletto tien dietro, non va innanz: la volontà; mutui rapporti tra le due facoltà; la volontà primeggia corne motrice. II. Il suo atto, come appetito conseguentt» l'intcllczione, cade sotto la coscienza, e nel suo essere e nel suo modo di procedere. III. Quindi pur viene la nécessité di aleuni atti, la liberta dcgli altri; e la conformité dell'elezione con il giudizio ultimo pratico, che peraltro è ultimo, perche liberamenta la volontà secondo es o si determina.

L

Ail'intelletto tien dietro, non per sè e primamente va innanzi, la volontà: *Intellectum sequitur non praecedit voluntas*: cosí incomincia la tesi ventesimaprima; e par certo che l'affermai subito questo ordine fra le due facoltà sia stato suggerito dalla nécessita di opporsi ad un principale errore dei modernisé, tra i quali era viva la tendenza ad invertir le parti. Per essi il bene sembrava tutta la ragione del vero; il dogma non era altro che una norma pratiea della vita, senza obiettiva realtà; inefficace ogni argomento della ragione a persuadere l'esistenza di Dio, ad ammetter la quale si è condotti soltanto dall'onesto operare; la fede, tutta del sentimento, nulla dell'intelletto; gran Iode infine da molti si dava ad Emm. Kant, che vana dimostró la ragione speculativa, per rialzar poi l'edificio dolía scienza e della religione sulla miglior base

della ragione pratiea A tutto questo noi opponiamo un no risoluto, restituendo l'ordine vero; pel quale senza il prccorrente intelletto la volontà nè pure si puo concepire.

Clio nel procedere dell'intelletto alia ricerea della verita e noi giudicare gli argomenti proposti, e nel formar l'attenzione in ció che piace o distoglierla da ció che non piaco, o che inline nell'aderire ad un'opinione o nel respingerla, abbia gran parte la volontà, niuno puó dubitare, e praticamonte è più vero assai che non dovrebbe. Ma da questo, al dire che per sè e di sua natura la volontà non è seconda e non dipende dall'intelletto, il passaggio è illegittimo; nclla stessa maniera che troppo spesso l'intelletto umano per le illusioni de' sensi e per sofisini e per lo stesso moto della volontà va ingannato, eppure a gran torto altri ne dedurrebbe che per sua intima essenza non è facoltà conoscitrice del vero, o che mai di fatto non lo afferma con piena certezza. Nella complessa costituzione dell'uomo e delle sue operazioni, ove lo spirito e la materia e le diverse facoltà concorrono, moite cose avvengono accidentalmente, com'è l'incontro di opposte cagioni in un clïetto, e non è in noi la purezza d'intuito e non seguiamo con la conoscenza una semplice ragion formale, e troppo fácilmente si muta in noi pel senso la disposizione della persona : tutte fonti di facili errori.

Volontà noi chiamiamo il principio prossimo di quegli atli, con i quali noi c'incliniamo, o amando, o desiderando, ‹› eompiaeendoci, a qualche oggetto che ci è proposto come buono, o a noi conveniente. E se altri ci chicda che cosa a noi sia buono, per non richiamarci alla più nota e verissima formóla : è bene quello che è desiderato, *bonum est*

t La qunle era certo una solenne canzonatura. Perchó, tolta la norma ¿elle rchzioni apprese ncgli oggetti, è impossibile dire che un'azione sia buona o cattiva: ora apprendere quelle relazioni è lo stesso intendere. E d'nltra parte il sentimento e l'afTetto sono in tutto soggettivi; come potranno rugger.i o mutarsi, se a nulla vale il proporre le diverse rngioni obiettive?

quod omnia appetunt, diremo che a noi è bene tutto rió che in qualunque guisa ci compie o ci perfcziona, montre saremnio senza di esso in qualche difetto. E questa ragione di perfettivo d'un soggetto, o di suo compiinento, risponde pienamente al concetto d'una formale attualité che compie , una natura impcrfetta ancora, o d'un termine, al quale tenderá la proporzione e il moto della stessa natura; ond'é che con propriété adopreremo la voce di *naturale appetito.* Ma ora per noi si tratta di quella tendenza o di quella inclinazione che segue la conoscenza, e, come questa, consiste in una operazione. Cosí vi è l'appetito che appartiene alie facoltà sensitive, del quale c intrinseca parte qualche mutazione organica, o qualche física commozione doi nervi, onde seguono spesso diverse manifestazioni nel corpo per l'alterato correr del sangue e il palpitar del cuore. Cosí è in noi l'appetito spettante alie facoltt'i spirituali; e questo appunto, che per sè si porta al bene appreso dall'intelletto, ha proprio nome di volonté.

Orbene, è manifesta la nécessita che la proposizione dell'oggetto di sua natura preceda o abbia vera priorité rispetto all'operazione tendente a quello. Di più nella stessa guisa che ogni sostanza è prima in sè costituita, poi ha il movimento ad essa conveniente; deve eziandio prima esistere l'intelletto e il suo atto, e venir poi la volonté con l'atto proporzionato. E poichè un tal ordine di priorité è formale aile ragioni delle due operazioni, non è possibile che basti una certa simpatía di facoltà radicate nell'anima stessa: conviene al tutto riconoscere la dipendenza della seconda dalla prima ; e la nozione di *appetito intellettivo,* che defmiva la volonté, dovré pur valere ad assegnarne il proprio atto e il modo di tendere al proprio oggetto.

Gié appare per le cose ora accennate, che la volonté necessariamente appartiene ad ogni intellctto, quantunque dalla potenza intellettiva si debba distinguere. La prima asserzione è certissima, perché ripugna che ad una forma

naturale non segua la sua proporzione o la sua tondenza a quello in che consiste il suo bene. Ora per l'intelligente, in quanto tale, è avere in sè una forma l'attingere con l'atto suo c rappresentarsi l'oggetto conosciuto: a che si aggiunge la formale apprensione di ció che gli si presenta come suo perfettivo o suo bene, sí nell'ordine entitativo secondo il proprio essere, si nell'intenzionale, seconde il conoscere. Ripugna adunque che, intendendo il bene, non abbia verso d'esso la proporzionata inclinazione; la quale dovré esser posta in un atto operativo, com'è un'operazione l'intendere. Questo è avere volonté.

E abbiam cosí una facoltà distinta dall'intellotto, non solo perché essa vien dopo e ne dipende; ma eziandio perche le entité finite si distinguono secondo la loro ragion formale, quando una non contenga l'altra, anzi abbia cou l'altra opposizione, nè sia la differenza posta soltanto dall'imperfetto nostro pensiero. Particolarmente poi abbiamo. distinto le facoltà secondo i loro atti e i propri oggetti. Ora tutti questi argomenti pongono la volonté in un genere diverso da quello dell'intelletto. Poichè l'intendere, che si termina per sè ail'essenza delle cose, rinnovandola in sè intenzionalmente, dice tutt'altro dal volerc, che si porta alla realtà delle cose secondo il loro essere, e secondo la proporzione che hanno al soggetto che vuole; e corre una vera opposizione fra il trarre a sè ed il portarsi fuori di sè; e infine son disparate le ragioni del vero e del bene, aile quali intrínsecamente rispondono le due operazioni.* Pochi nelle nostre Scuole pensano diversamente.

Qualche parte della Scuola cattolica dissente pure dall'Angelico nell'apprezzare la maggiore o minor perfezione di una delle duo potenze, comparata all'altra. Ed è certo che l'accordo non si farà, finché gli altri si fermano aile

» Cf. I p. q. LIX art. IT, ove s. Tommaso ragiona della volontà angelica distinta dalla sostanza spirituale e dalla facoltà intellettiva.

coltà che ha il bene per oggetto, appetendo questo, tende insicme ad appetire, almeno implícitamente, anche gli atti diversi con i quali pub raggiungersi quel termine desiderato. Percio conviene alla volontà riuscire efficace nel muovere le altre facoltà alie loro operazioni, benchè non si estenda aile facoltà poste in tutto fuori dell'ordine conoscitivo, corne la nutrizione, e non a quelle operazioni che sono in tutto determinate dalla natura, come i primi moti istintivi e le prime concezioni. In questi termini compete alla volontà esser motrice delle umane facoltà. E cosí pel volere, formalmente, benchè radicalmente ancora per l'intelletto, le creature spirituali partecipano della causalità con che Dio muove l'universo. Chè le cose insensate in nessun modo apprendono il fine, e soltanto sono spinte ad esso, corne la freccia da chi la manda. I bruti apprendono il fine; ma tutta è dalla natura la direzione che hanno ad esso, nè possono mutarla. L'uomo e conosce il fine, e la proporzione che ha con esso, e la possibilité di andarci per vie diverse: onde in verità muove se medesimo e si dirige al suo fine; e come intende di poterci andaré, con la volontà si determina a conseguirlo in un modo o nell'altro. Quale formalmente motrice, la volontà primeggia.

E possiam dire che le due facoltà si muovono a vicenda. L'intelletto muove la volontà, in quanto le propone l'oggetto, e cosí certo incomincia il naturale escrcizio delle operazioni spirituali. E corne il termine specifica il moto, cosí l'intelletto proponendo il bene, dà la specificazione all'alto volitivo. In quanto poi è appreso pur come un bene l'esercizio attuale dell'intendere, e talora il cessare, la volontà pub muovere l'intelletto a pensare qualsiasi oggetto o a non attendervi. Pub muoverlo eziandio in materia di fede, e noll'accogliere o respingere le diverse opinioni. Ma quello che alcuni moderni pretendevano, dipendere cioè ugualmente dal volere l'adesione ai sommi principii, sí che tutto il sapere sia volontario e libero, è

dannosa falsità. Cio mena dritto a puro scetticismo, e distrugge la ragione intellettiva, negando la nécessita di quella che pur si mostra come ineluttabile verità: e falsando *così* la natura spirituale, la fa intrínsecamente cattiva, sí che non si puó dare più detestabile e irrimediabile errore. Poi si viene a far licito ogni libito; perchó nessun dovere, comunque si esalti il sofista di Konigsberg, pud legare la mia volontà, se l'intelletto non mi propone con vera certezza una norma inviolabile.

Possiam dire insomma che l'intelletto, misura essenziale della perfezione del soggetto e radice della volontà, a questa ed al suo atto dà l'oggetto e il modo e la specificazione; la volontà, dopo gli atti primi che la natura determina, muove l'intelletto all'esercizio della sua virtù.

IL

Ma importa sovratutto che nell'intelletto troviamo la ragione délia libertà: ossia della neccssità dell'atto con cui vogliamo l'assoluto bene e aspiriamo alla felicitó, e del dominio che spetta alla facoltà volitiva sugli atti con i quali o desidera i béni particolari, o sceglie tra i mezzi conducenti ad un fine, o muove le umane facoltà a conseguirli : *Inter plura bona quae indicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit: è* detto nella tesi.

Certo, affermare la libertà non ó dottrina propria di s. Tommaso. E' tra quelle dottrine fondamentali, che son retaggio comune del genere amano e sol si smarrisce nelle scuole, ove la natura è pervertita. E il negarla, dice s. Tommaso, ó una di quelle stranezze che corrompono 'a scienza e si oppongono al sentire di tutti : alie quali di fatto vennoro alcuni o per protervia o per sofismi, che non sepporo sciogliere: *Adhuiusmodi positiones ponendas inducti sunt aliqui homines, partim propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non polue-*

runt (qq. disp, *de Malo,* q. VI *de Electione humana,* art. un.). Ed c dottrina certissima anche per fede; nessun cristiano puo dubitarne.

Ma non è comune il modo di provarne l'esistenza e di analizzarne il processo: quello che è principale in s. Tommaso, corne cioe le prime parti spettano ail'intelletto, e corne sia tutta nel medesimo intelletto la ragione e la radice della liberta, è accennato nella tesi ch'esponiamo. E subito ci viene innanzi una questione mossa da un illustre professore, al quale è sembrato che l'Angelico non ammetta in noi la diretta e immediata coscienza d'esser liberi : non la nega esplicitamente, egli dice, ma si implícitamente, poichè non si appoggia alla coscienza, o non la reca come argumento, per dimostrare la liberta.

A noi sembra che tanto per l'assoluta verità, quanto per l'autorité dell'Aquinate, la coscienza della liberta sia certa e manifesta.

Poniamo che non fosse. Rimarrebbe che si potesse trovare e dimostrare con argomenti metafisici e con sottile analisi del nostro operare. Davvero che allora non sarebbe verità comunemente nota, nè sarebbe fondamento della vita e di tutta la morale. Al contrario è notissima, perché di fatto tutti sentono di volere e di far moite cose in maniera che da se stessi, e non per esterna mutazione, potrebbero non volere e non fare: sentono di essere a sè medesimi ragione e causa di far cosí. Ora, *liberum est quod sui causa est,* sentenzia l'Angelico: ed è necessario che gl'intelligent! sien detti liberi, se hanno dominio sui loro atti : *libertatem necesse est eos habere si habent dominium sui actus* (II C. G. e. 4S). II modo comune di sentirai responsabili, di far leggi, di punire e di premiare, mostra che tutti sanno di esser liberi; si che il negarlo quasi ci mette fuori del genere umano, ed è proposizione stravagante, come l'Aquinate diceva nel luogo che abbiam riferito delle questioni disputate.

Ed è necessario che, posta la liberta, se ne abbia co seienza. Perché intelligibilmente è nell'anima tutto ció ch¡ appartiene all'intelletto: non pretendíanlo quanto all'entité, ma si certamente quanto al modo di procedere nel-l'operazione. Ora la volizione e l'elezione sono atti spettanti all'intelletto, sotto forma di appetito intellettualc, per non dire *(['intelletto appetilivo,* ossia quale inclinazione che sorge nell'anima per ció stesso che intende un bene, o qual moto conseguente alia forma che è nella mente in quanto conosce. Ma nella stessa guisa che l'intelletto conosce di aderire in un modo a verità evidente, e in altro modo a opinione probabile, anche ha coscienza di proporre un bene necessario e un altro al quale si puo rinunciare; ha pure coscienza di dare origine ad una inclinazione immutabile irresistibile, ovvero ad un moto che potrebbe non essere. Non puo non aver coscienza della ragione del bene conosciuto, in quanto importa piena felicita, ovvero imperfetta e che per altra vía si puo compensare; non puo non averia del suo giudicare il bene presente, o come in tutto amabile, o solo in parte, e come tale che puó giudicarsi inutile, o eziandio contrario ad altro migliore. Dopo questo, sarebbe assurdo che non avesse coscienza dell'attraimento che quindi viene alla volonté, e dell'andarvi di questa come vinta da quell 'attraimento, ma vinta e attratta in guisa da poter con forza resistere, o invece come inclinata per affetto, padrona di non andarvi. Nella qual maniera ognuno pur sente di essere più o meno colpevole, quando trattasi di peccati, anche gravissimi. Guai se per questo avesse bisogno di ragionamento e di analisi! Non è cosí, ma lo sente per immediata e diretta coscienza.

Con questo intendiamo di esporre la dottrina data dal-l'Angélico nell'articolo che ha per titolo: *Utrum intellectus intelligat actum voluntatis* [1]. E dice di si, perché *inclinaiio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intclli-*

[1] I p. q. LXXXVII art. IV.

gïbiliter in intelligente, sicut in primo principo et in proprio subiecto. Dice *primo principio,* indicando l'anima che è la stessa intelligente e volente : chè il distinguere le facoltà non importa diversi operanti, sibbene diverse attività, non per se stesse esistenti, d'un operante stesso; nè quel primo principio è altro dal proprio soggetto, ossia dalla sostanza. Ma l'intelletto medesimo è principio della volonté, come qui dice l'Angelico nella risposta ad 4,n: *Affectus animae sunt in intellectu, sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiali.* Chè l'intelletto è tutta la radice del volere ; e pero dal modo di presentare il bene dipenderà la maniera di tendere ad esso, nella maniera che appresso dichiarerenio : tendere necesariamente al bene inteso come necessario, liberamente al bene appreso c giudieato come non necessario. Dunque l'atto appetitivo e il suo modo è conosciuto, poichè l'intimo suo principio, che è l'intelletto, è conoscitivo. Conosce adunque il suo principiato, cioè l'atto volitivo, che s'inizia da lui. Di che l'Aquinate conchiudc: *ünde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus.* Ove tuttavia notiamo che la natura entitativa dell'atto, come la spiritualité, e l'essere un accidente distinto dal soggetto, potra essere questione filosófica e riposta; ma la liberta appartiene alio stesso modo operativo, che per sè cade sotto la coseienza, e per questo awiene che a tutti è notissimo.

Anche a quclli che lo negano, e *hanno coseienza* di doversi dire deterministic — Si; perché neghiamo che sentano di doversi dir tali; siamo anzi convint! che devono far violcnza a se stessi e contraddirsi, nella vita pratica, ove sempre suppongono di esser liberi, non altrimenti da chi con perpetua contraddizione teórica nega gli assiomi della ragione.

L'umana fantasia ha questo privilegio di poter fare

tanta ombra all'intelletto da fargli credere di pensar quello clie non puô pensare. Cosi stretta è in noi la relazione tra i concetti e le immagini, nelle quali si possono accozzare elementi che si distruggono.

Soprattutto si attenda, aver noi asserita e dichiarata la coseienza immediata e diretta della stessa liberta, che è il dominio suile nostre azioni. E sentir questo dominio e sentire la responsabilità degli atti nostri, è tutt'uno: cosi appartengono Puno c l'altra al senso coinune. Non alïermiamo la liberta come una deduzione trovata per riflessione lunga e incerta : anzi la dieiamo in sè nota e presente, per ció stesso che abbiamo coseienza del nostro volere. Come il volere ha un modo intrínsecamente diverso, se procede necessariamente, un altro se procede senza nécessita, o in guisa che potrebbe non procedere, cosí è presente come oggetto conoscibile al suo principio, che è principio conoscitivo, ossia alio stesso intelletto.

A torto dunque altri disse che sentiamo la nécessité di affermare la liberta, come sentiamo la nécessité di ayermare l'anima spirituale. No, perché allora sarebbe conclusione di ragionamento, non intuizione di oggetto presente. E non neghiamo noi il ragionamento e la conclusione per la liberta; ma dieiamo che non per questa via ci arriva il genere umano. Guai! chè pochi ci arriverebbero, e non sarebbe volgarmente si certa. E na, perche non sarebbe ragione e norma immediata di tanta parte del giudicare e dell'operar comune tra gli uomini. Nè v'è parita con la spiritualité dell'anima; chè questa pure è norma della vita, ma rimota e linale, non immediata come sentirci padroni del nostro operare ; perché inoltre, la spiritualité appartiene alie ragioni essenziali, note a noi soltanto per deduzione dalla maniera dell'operare e dagli elïetti o dai segni esterni; la liberta è modo intrinseco al processo operativo, che come tale, per dir cosí, é sentito intellectualmonte e cade sotto la coseienza.

Poggio altri dissero che abbiamo coscienza d'esser liberi, per l'analisi dei niotivi che ci hanno indotti e pel confronto delle nostre elezioni, diverse in circostanze somiglianti. Di nuovo, guai, se fosse cosí; non ne sapremino nulla. Troppo sottile e talora, in verità, subcosciente, cioè non bone chiaro a noi stessi, è il processo del consiglio, con il quale ponderiamo i diversi motivi e veniamo all'elezione. La loro efficacia dipende dalle varie disposizioni in cui siamo> dalle impressioni patite, dalle occulte voglic e tendenze: potremmo sempre dubitare di quello per cui veramente ci siam piegati. E più incerto sarebbe il confronto tra l'un caso e l'altro : piccole inawertite dilïerenz? potrebbero averci indotti a preferiré or l'una or Paîtra parte. Cambiano le disposizioni dei senso, l'inimaginare della fantasia, il moto doll appetito inferiore: sarebbe un'analisi complessa e incerta da non trovarsene mai il bandolo. Non arriveremo mai al sapere.

Invece è diretta e manifesta la coscienza dell'atto volitivo, nell'intrinseca nécessita, o nella contingenza dei suo procedere.

Eppure parve ad altri di sillogizzar rettamente in cotai guisa. La liberta consiste nella indeterminazione della facoltà al suo atto. Ora cotesta indeterminazione è vera prima che l'atto sia posto: allora non vi puo essere coscienza di quello che tuttavia non e. L'indeterminazione è tolla con ció stesso che l'atto è posto, e oramai non possiarao averne coscienza, poichè non è più. Dunque non v'ó coscienza della liberta.

A questo noi rispondiamo, doversi meglio intendere e Pindeterminazione dell'atto libero e la successione negli atti spirituali. Non è il caso di una palla detta libera perchó puo ricevere l'urto e la spinta a correre in diverse direzioni ; se è avviata, non puo mutare il suo corso. Quant» alla successione, non è nello spirito il tempo continuo che inisura le parti successive del moto; tutto insieme è l'atto,

che rimane presente all'intelletto, si nel principio si nella permanenza, e l'intelletto vede come l'appetito a sè conseguente sia venuto a voler quel che vuole. Quanto alla indeterminazione, la parola è ambigua e inesatta. Poichè seinbra importare indil'ferenza potenziale, corne quella della materia che puo ricevere l'orme diverse. Invece è qui molteplicitù virtuale d'un agente, che ha forza di determinarsi in diverse maniere, è atto e perfezione, potenza attiva e perfetta, non passiva e imperl'etta. Ora di questa medesima virtù, che è intrinseca alla facoltà volitiva, e che attivamente si esercita nell'atto di eleggere, l'intelletto o Tanima ha coscienza; la ha mentre delibera e sa di poter scegliere, l'lia quando sceglie. E l'ha ancora quando ha scelto; perché l'atto determinato procede cosí che nella sua intima maniera di essere — e il suo essere è procedere dalla volontà, e un aderire ail'oggetto proposto, corne è proposto dall'intelletto — inchiude la contingenza. La quai contingenza non è semplicemente quella d'ogni ente finito che non è il suo essere, e non necessariamente è creato da *Colui che è;* ma è contingenza più specifica d'un elïetto che nè pure è necessario, come cosí specificato, alla sua causa seconda e immediata. Se noi avessimo coscienza del nostro procedere da Dio, sentirernmo di non essere necessarii. Molto più l'atto operativo, spettante all'ordine intellettnale, procedente in guisa che potrebbe non procedere, come tale è conosciuto dal suo principio intelligente.

Usando della forma scolastica, all'opposto argomento rispondiamo cosí : Distinguo la maggiore : La liberté consiste nella indeterminazione, che importa un'intrinseca maniera di molteplice virtù nella facoltà e di contingenza nell'atto, concedo; nell'indeterminazione, che è soltanto una procedente possibilité di volere altrimenti, negó. — Ma non cade sotto la coscienza una semplice possibilité, sia pure; non endono sotto la coscienza e la forza di potersi determinare variamente, e la contingenza dell'atto

che cosí procede, nego. Dunque è falso che non siamo conscii della piena liberta e prima di eleggere e nell'atto stesso e posto già l'atto. Oh se ha coscienza d'aver peccato chi ha peccato!

Sotto altra forma, la stessa difficoltà fu proposta, dicendo che la liberta importa soltanto una relazione dell'cffetto alla sua eagione, in quanto l'elezione non si riferisce alla volontà come a causa necessaria, ma come a causa indifférente. Ora una relazione non è oggetto di coscienza. Dunque. Ala símilmente risponderemo che non sarebbe oggetto di coscienza una relazione accidentale, aggiunta al-I'entitá dell'effetto. Si tratta invece d'una relazione che è l'intrinseco modo dell'atto procedente dal suo principio come non necessaria determinazione del medesimo; è relazione entitativa, detta dagli Scolastici trascendente e non predicamentale; è l'entità medesima di cotcsto atto operativo.

Ma, se è cosí, perché s. Tommaso non trae argomento dalla coscienza, per dimostrare la liberta? Parrebbe che avrebbe dovuto valersene in materia cosí importante; se non se ne valse, dobbiam giudicare che non l'ammettesse.

La materia era importante, ma non perché l'Angelico dovesse accalorarsi a dimostrare che di fatto siamo liberi. Nessuno osava negarlo a' giorni suoi, o erano disprezzati com'egli mostra di disprezzarli nell'articolo riferito *d-i Electione humana.* Piuttosto gli premeva di provare la liberta, assegnandone la propria ragione e l'intima natura. Ammetteva senza dubbio la coscienza dell'esser liberi, secondo quella comunissima notizia che afferma nel luogo citato or ora, e secondo la dottrina che sopra riferimmo dal sesto articulo della q. LXXXVII nella prima parte dolía Somma. Ma non l'apport?) come argomento, perché é un semplice riconoscimento del fatto, non è ¡inmediatamente illustrazione della natura, nè per sè dimostrazione quidditativa, e di più, contro l'avversario che la neghi,

è inutile Finsistenza. Nè pur noi, soguendo ¡'Angélico, la rechiamo corne vera dimostrazione : solo appelliamo all'universale sentimento e ail'operare degli uomini, i quali mostrano di sapere che son liberi ; e dawero nè la notizia sarebbe tanto comune, ne la certczza sarebbe sï ferma, se dipendesse da sottili disquisizioni e da argomenti metafisici.

Questi tuttavia sono necessari, per iscrntare l'intima ragione della liberta, e a questo ora veniamo.

ru.

Se la dottrina di s. Tommaso riguardo alla libertà ha un carattere che la distingue, è quello cortamente di assognarne tutta la ragione là dov'è la radice e la causa immediata della volontà, ossia nell'intelletto : qui egli ravvisa e]a nécessité di affermarla, e i confini entro i quali essa vige, o intera, o talora diminuita, e il processo dcl-l'anima, si nel prepararsi ad eleggere, si nell'atto medesimo che formalmente dee dirsi libero. In altre scuole fu concepita la volontà come un'attivita meno legata all'intelletto; parve quasi una molla elastica che non più compressa seatta da se : símilmente fu attribuito alla volontà un moto forse simpático all'operare intellettivo, o tale che esigesse Ja conoscenza come necessaria condizione, ma senza stretto ordine di dipendenza e di formale proporzione. Per l'Angelico invece, ogni moto volitivo, e la più libera elezione, è in pienissimo senso appetito intellettivo.

• • •

Tn primo luogo, all'intelletto appartiene necessariamente, quando l'oggetto altro non esiga, il libero arbitrio.

Tnfatti che è libero arbitrio? Si suole usar questa voce per significare la libertà del volere. Eppure arbitrio

è giudizio. E' forse libero anche l'intelletto? A suo modo e per derivaziono, in qualche modo puô essere; ma formalmente è libera la volonta. Tuttavia la redice di questa formale liberta si trova in un giudizio indifférente. In questo senso, spontaneamente è venuta ad usarsi quella parola: libero arbitrio.

Di ehe rbbiamo una magnifica illustrazione nei capi XLVTT e XLVITI del -secondo libro *Contra Gentes.* Dopo aver dimostrato che in cima all'universo debbono essere sostanzc spirituali e intellettive, l'Aquinate discorre della volontà, indissociabile dall'intelletto. E dichiara come essa debba essor motrice, signora del suo atto. Perche deve rispondere l'azione alla forma dalla quale procede. Ora la forma di chi opera per intelletto o per arte è l'idea, concepita noli'intelligente per virtù del medesimo. Dunquc l'azione che consegue alla forma intellettuale dove essere in signoria deU'agente. Al contrario, le forme naturali, si le sostanziali, che nei viventi sono principio di generazione omogenea, si le énergie accidentali, come il calor e l'elettricità, sono indotte per virtù di agenti esterni, dai quali dipende la natura; ond'è che l'azione conseguent a quelle forme è tutta determinata dalla stessa natura. Sta quasi in mezzo il moto animale, che segue l'apprensione sensitiva. E come questa procede dai senziente, quel moto ha qualche liberta, in quanto non è fissato dalle solo leggi meccaniehe o fisiche degli elementi, anzi è vario, secondo che i diversi oggetti son percepiti dai senso e allettano il sonso. Cosí i bruti hanno libero il movimento, *sunt liberi motus,* dei quale son padroni, eom'è da essi la lor sensazione. Ma perche su questa sensazione non riflettono. si da vederne la mutabile proporzione ail'oggetto, nè pur son padroni della conseguente inclinazione, che in essi sorge dai senso o dall'istinto in tutto determinata[1]. L'in-

[1] Con questa osservazione 8. Tommaso ha prevenuto da molti sccoli il sofisma di Roberto Ardigù, ehe fa il bruto simile all'como nella liberta.

telligente, esso solo si eleva, in guisa che ha in sè e da sè stesso il principio dell'operazione, eom'è nell'arteíice la sua idea: e perché riflette su di sè, e perche conosce l'ordine non necessario della forma concepita all'esterna esecuzione, ha dominio sopra il suo atto e ha libero arbitrio. *Quod enim substantiae spirituales arbitrio agant, manifestum est ex eo quod per cognitionem intellectivam indicium habeant de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus. Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.*

Secondo: v'é tnttavia anche nella sostanza intellettuale una prima inclinazione o un atto che viene nccessariamente dalla sua natura e non è in potere dei volente: questo è l'appetito dei bene universalmente considerato, e l'amore d'un bene determinato, in quanto si presentí come assoluto bene, da ogni parte rispondente alia tendonza della volonta, e nel quale il soggetto riposerebbe come nella sua ultima perfezione e nella sua piena felicita. Allora l'oggetto è appreso come termine rispondente a tutta la tendonza della natura spirituale, ed è necessario che questa ci vada cou tutta sè. Non altrimenti l'intelletto è determinato ad accogliere il vero, che gli sta innanzi come necessario: la natura determina l'atto. E ogni natura è volta da T)io al suo fine, benchè in modo diverso, riguardo alia doterminazione dell'oggetto reale e concreto: dovremo noi con merito lissarcelo ov'è davvero, in Dio. Ma il primo impulso verso il fine formalmente appreso è naturale ed immutabile: *Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt ut ipsa voluntas quaedam natura sit,* ovvero sia inclinazione prima e naturale dell'intelligente. *Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis*

per la inrletnrminatezza (rosi egli la ehiama) tlei suoi movimenti. *(La morale dei positivisti,* p. I. c. II).

est (in quanto intendiamo che l'agiré per volontà sia libero), *sed etiam quod naturae est : hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni'.*

Quella prima naturale determinazione sarà poi principio degli altri moti della volontà, se altri ne dovremo ammettere non necessari. Perché il primo in ogni ordine è causa di ció che partecipa la ragione di quel primo. Nella stessa guisa la vorità delle conclusioni si appoggia ai principii per sè manifesti. E' da notar tuttavia che il vero è per sè stesso assoluto, nè dev'essere giudicato secondo la disposizione del soggetto che lo conosce: i) bene al contrario è relativo al soggetto medesimo, al quale non ugualmente conviene ogni maniera di perfezione. Quel detto: *bonum est quod omnia appetunt,* si avvera astrattamente, in quanto ogni cosa appetisce il suo essere e la sua perfezione; ed ogni essere ed ogni perfezione, in quanto son termine doli'appetito, lianno ragion di bene. Or l'intoilette, come apprende universalmente ogni cosa, puô eziandio in ogni bone con l'appetito suo, che è la volontà, compiacersi. Ma questa compiacenza non è tendenza per sè efficace, che si innova a conseguiré il bene appreso. E' invece tendenza vera, quando il bene è proposto e conosciuto corne termine conveniente allo stesso soggetto, che in quelle avrà riposo, perfezione, felicita. E quando un oggetto reale è appreso sotto cotesto aspetto, nè altro di contrario o difettivo appaia in esso, vi si porta la volontà con necessario amore. Chè amore si chiama l'atto primo con il quale la volontà s'inclina e si porta al suo bene.

E' dunque nella stessa natura dell'appetito intellettivo volere nella sua pienezza l'essor felice del soggetto volente, e ugualmente amar quell'oggetto nella possessione del quale ci è presente e noto un assoluto benessore. Real-

1 Qq. dispp. *de rerit.* q. XXII art. V; I p. q. LXXXII art. L

mente un taie oggetto è Dio. Ma siccome Egli ora non ci è presente in Se stesso, e il tondere a Lui spesso è contraddetto da naturali desiderii di béni apparenti, siamo lontani da quella beata necessity di amarlo.

Anche è necessario in natura un primo amore a quelle che sono appreso per condizioni richieste alla felicita: la nostra esistenza, Fintegrità della nostra persona e delle potenze operative. Anzi v'è un primo moto spontaneo di naturale inclinazione a tutto ció che ci si propone come rispondente alla tendenza di ciascuna nostra facoltà, e universalmonte a cio che piace. Perche spettando alla volontà un amore universale di tutto ció che par buono, con un moto primo essa tende al termine proprio di ogni partieolare tendenza, o a tutto ció che ci alletta secondo qualsiasi parte di noi medesimi. Tuttavia quella prima tendenza potrà essere contraddetta dalla volontà, secondo altre considerazioni, per le quali nel complesso sia male ció che sotto un aspetto particolare pareva un bene. E cosí distingneremo la volontà corne *ragione* dalla volontà como *natura*. Questa si porta ail'oggetto riguardato soltanto in sè corne termine d'una prima inclinazione; quella lo riguarda in connessione con tutto il resto. Cosí m'inclino al bene sentito e vi rinuncio; cosí amo la vita mia, e consento a perderla per un bene pià alto.

Necessario è finalmente, ossia non soggetto ad elezione quel volere indeliberato, con il quale prendo a deliberare intorno a ció che mi si propone: a incominciare il consiglio, per venire infme ad eleggere, son portato dalla natura e dalTAutore di essa, da Lui che è principio d'ogni moto.

• • •

Terzo. Naturalmente procedo, finché l'intelletto non torna sui proprio atto, o non riflette sulla conoseenza dell'oggotto che come buono gli è proposto. E com'é noto, qualche riflessione è implicita in ogni giudizio. pel quale

al sqggetto quai è in sè stesso uniamo la forma intellettiva elle è nei predicate. Di che non ha nulla la semplice apprensione. Ond'è che nè pure questa è capace di verità o di falsità, le quali appartengono al giudicio. Símilmente finché soltanto v'è diretta apprensione del bene, la volontà vi si porta secondo Distinto, che risponde quasi ad un'idea astratta. Ma quando succede il giudizio che presenta e pensa la vera realtà, anche viene ad essere intero ed efficace l'atto della volontà. e conscii e responsabili vogliamo quello a che ci determiniamo. E' quella che dicevamo volontà corne ragione: *voluntas ut ratio;* non semplicemente come istinto o moto spontaneo: *voluntas ut natura.*

Xei béni veri e somnii e iiecessari i due atti son conformi. Quando l'intelletto presenta il bene, come da ogni parte bene e amabile e desiderabile, non è possibile che la volontà non lo ami: ha dinanzi a sè un oggetto a sé proporzionato. Al contrario, se nei presentar I'oggetto, la mente lo giudica come un bene deliciente e non necessario, come tale che terse si oppone ad altro bene pure in alean modo desiderabile, o come tal bene che senza di esso sia possibile quel supremo oggetto a cui tende l'amore, che è il fine ultimo o la piena felicita, dawero sarebbe stranezza di natura, che la volontà con atto efficace vi si portasse necessariamente; sarebbe sproporzione veramente impossibile. Perché l'inclinazione dell'appetito razionale, è l'inclinazione dello stesso intelligente in quanto intelligente. A cotesta inclinazione l'oggetto è proposto dall'atto intellettivo; e in tanto l'oggetto attira, in quanto è conosciuto corne un bene attraente. Ripugna dunque che sia proposto come non necessario, eppure necessariamente attiri lo stesso intelligente. Sarebbe un fare della volontà un agente diviso dall'intelletto : male intendono la vera dottrina e la mente dell'Angelico quelli che pensano cosí operanti separatamente le distinte facoltà : è la stessa so-

stanza che opera per esse. Non è necessario l'amor d'un bene, che non è appreso come necessario.

Nemmeno l'intelletto è determinato ad accogliere una sentenza, nè per sè evidente, nè con i principii evidentemente connessa. Análogamente non è determinata la volontà, di cui è proprio oggetto il bene inteso, a quel bene che nè per se stesso è assoluto bene, nè con questo è neeessariamente unito.

Dunque sarà impotente ad eleggere e rimarrà sospesa! Cortamente no, cliè l'esperienza ci mostra il contrario nella perpetua praticità della vita. E la ragione è che l'oggotto appreso corne un bene, quantunque non da ogni parte buono, ha pure vera ragion di bene, che eccita infatti un primo desiderio, e cosí è termine dell'appetito, e potrà terminare anche un atto cflicace e deliberato. E se l'oggetto non determina la volontà, quai movente inadeguato, certo essa vi si determina. Chè il bene è posto, nell'ordine reale, e non ristà nolle intenzioni corne il vero. Percio l'appetito è efficace nei tendere agli atti e alie cose, senza di clic sarebbe assurda la vita. Cosí anche l'appetito animale è cagion di moto, con il quale va il bruto ad aAferrar l'oggetto percepito corne a sè conveniente; e meglio l'umana volontà è motrice delle potenze che son nell'uomo, per ottenere il fine desiderato. Mancherebbe dunque ali'ordine naturale, se essendole proposto un bene partieolare, non lo potesse eiïicacemente volere; se, conosciuti diversi mezzi per raggiungere un fine, non avesse forza di sceglierne uno, e appunto perché l'intelletto, migliore dei senso, conosce la possibilité di arrivare per diverse vie, la volontà non potesse altro che rimanere sospesa.

L'intelletto si, come puramente intenzionale, puo contentarsi di giudicare che ci sono quelle vie diverse, o che quell'oggetto per una parte è buono, per altra è difettoso, senza andar più oltre. Símilmente da sè starebbe contento a vedere che un'opinione è probabile, e puo esser vera e

puo essor falsa por oppostc ragioni, senza assentire determinatamente piuttosto all'una che all'altra parte. Va oltre la volontà: e com'ella c motrice, in quanto appetisce il heno da conseguiré attivamente in un modo o nell'altro, ha virtù di determinare se stessa, come pur di muovere le altre facoltà ai loro atti, non per natura necessari. Cosi, secondo qualche ragion di heno che appaia nell'adorire ad una opinione, essa muove l'intelletto ad abbracciarla. Cosí per quel bene particolare che le sta innanzi, puô inuover se stessa a volerlo, e, quando sia il caso, a procurarlo, spingendo ad altri moti per ció utili le diverse potenze che le son soggetto. E qualunque sia l'evidenza della dichiarazione che cosí ne diamo, è più evidente il fatto stesso, che volendo ci determiniamo agli atti mutabili della vita.

No, altri dice: non è possibile che sia.cosí: perocchè, o il motivo di volere e di agire ó sufficiente a muovere la volontà, e allora l'atto è necessario, e determinato dall'oggetto; o il motivo non è sufficiente, e la volontà rimarrà inoperosa. Rispondiamo che la proposta disgiunzione si Hppeggia ad un errore, che l'esterno motivo debba muovere la volontà, si da determinarla. Ma per tutto ció che abbiam detto è certo che manca una simii forza ad ogni bene che non sia l'assolnto bene, e invece la virtù di determinar sô stessa compete alla volontà. Anzi, ove la volontà è perfettissima, l'oggetto non necessario neppure esereita il minimo attraimento : Dio necessariamente ama Se stesso, ma fuor di Se *nullo creato bene a sè l'attira.* Gli Angeli possono aver fuor di Dio e di sè stessi qualche bone; ma sono molto più indipendenti di noi. Noi, bisognosi e imperfetti, da troppe cose possiamo essere attirati : ma finche non ci sono proposte come necessarie a ben essere, non ne siamo attratti irresistibilmente. Concediamo adnnque che il motivo possa comunemente attrarci : neghiamo che possa determinarci. La determinazione è attivamente dalla volontà, che ha dominio sui propri atti.

conic l'ha sugli ultri atti dell'uomo, non lissati ad uno dalia natura.

Si determina dunque senza ragione sufficiente! Certo no; chè ragion sùfficiente è pur quel bene particolare, a cui la stessa volontà spontaneamente s'inclina, e che puo eílicacemente volere. Perché il bene deliciente non c adeguato alia capacita dell'amore universale del bene, non lo determina; perché partecipa la ragion di bene, puo terminar quelPamore.

E il principio di causalité? Meglio lo dichiareremo in fine.

• • •

Quarto. Sempre è da insistere sui principio che radice e ragione dell'appetito intellettivo è l'intelletto. Formalmente è libera la volontà, che deve portarsi ad un bene reale, e questo è nelle cose determinato; e quantunque questo o quel bene non sia necessario, è necessario determinarsi ad uno. Ma radicalmente è libero l'intelletto, che propone il bene come possibile a volere e non necessario a prendere; c lo giudica buono, ma non sotto ogni aspetto; e lo dice eleggibile, ma non in modo che non possa rifiutarsi, per lasciar luogo ad ultra elezione.

Poichè in tai modo il bene è proposto dall'intelletto, la volontà puô volerlo e puo non determinarsi a volerlo; e, se lo vuole, lo vuole con atto intrínsecamente non necessario e posto in suo dominio, e talc che potrebbe essere diverso. Questo risponde all'indifferenza del giudizio, per il quale ¡inmediatamente è eccitato l'appetito intellettuale. Sc in quel giudizio non fosse indifferenza, nè pur sarebbe libera la volontà; e in tanto resta la liberté volitiva, in quanto il giudizio precedente è indifferente e mutabile.

In cio si fonda la dottrina dell'Aquinate, riferita pure alla volontà degli Angeli. 11 loro intelletto ha immobile la conoscenza, in quanto non passa da un atto imperfetto ad altro migliore; ma subito nell'oggetto apprende tutto cio

che c nato a conoscere. Secondo questo, non gli compete di riguardar le cose, prima sotto un aspetto, poi sotto un altro : ha già inteso tutto con il primo intuito. Análogamente, non gli conviene volere altrimenti da quel che ha voluto: nuova considerazione e nuova elezione si corrispondono. Altri vorrà far l'analisi dell'atto angelico, assomigüandolo all'umano. Avrà dichiarato l'elezione d'un uomo; non quella d'un angelo.

Ma tornando a noi, puo sembrar falso quel che diciamo, perché troppo spesso *video meliora proboque, deteriora sequor.* Giudichiamo perfettamente che e bene e che è meglio operare virtuosamente, ed eleggiamo il contrario e pecchiamo. Sombra che allora la volontà sia davvero appetito irrazionale. E rispondiamo che di fatto è, in quanto è contraria alla ragione, giudicante in astratto e universalmente la bontà assohita ; ma non è contraria alla ragione falsificata, mal giudicante in concreto, e attese tutte le eondizioni re'ali, la bontà relativa alla presente disposizione del soggetto. La ragione non si ferma allora alla sublime verità: è bene operare virtuosamente; ma procede al falso giudizio: ció che grandemente piace è bene. Applica questo all'oggetto proposto e praticamente conchiude: Ora per me questo, che mi piace, è da preferiré.

Ma allora è da dire che invineibilmente l'oggetto che piace ci attira : è un sogno la liberta. Che liberta rimane infatti sotto l'impeto della passione? Bene il Lombroso ha pariato delle inibizioni, per le quali non si puo giudicare e volere altrimenti da quello che in pratica si giudica e si vuole. E i fisiologi possono misurare la tensione o qualsiasi alterazione dei nervi, quando l'uomo opera caídamente, o male o bene, o per vizio o per virtù, e ha paura e ha coraggib, e in guerra o vorrebbe fuggire o afonda il némico. E' mérito o viltà di nervi, non di libera volontà.

Tutto questo è valuto ad oscurar moite idee e a fabbriear solismi contro la liberta : senipre c'era l'ultima mira di far l'uomo irresponsabile, quando opera bestialmente. Ma se gli eruditi dei nostri giorni leggessero le questioni trattate dall'Angelico nella Ia IIæ e nelle disputate *de Veritate*[1], vi troverebbero prevenuti e sciolti tutti i recenti sofismi. E già nel principio della storia umana, a Cainc, che argomentava come il Lombroso attribuendo all'invidia e ali'ira. il male clie meditava, si degnb Iddio di rispondere: *Sub te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius* (Gen. IV, 7): ammaestramento che vale per tutti i secoli. E' vero adunque che come il bene è relativo al soggetto. secondo la diversa disposizione di esso, il giudizio dei conveniente tende a cambiarsi. E perche quando la passione è mossa, è il soggetto dispostó in modo che il seguir la passione gli sarebbe facile e dilettoso, di leggeri si giudica che cotesto sia bene. Forse le ragioni più alte dicono il contrario; ma è vivace il moto sensitivo che tende al basso, nè senza lorza e pena l'animo gli resiste. A che da molti e troppo spesso si cede[2]. Or concediamo che Pin clinazione diminuisce l'indifferenza del giudizio e la liberta dell'elezione. Certo, se la passione arriva a tale da oft'uscar del tutto la mente, come la febbre altissima la delirare, c toglie insomnia l'uso della ragione, è pur tolta la liberta: ma allora nè pure si ha umana operazione, e siamo fuori dell'argomento, die non trattiamo dei pazzi.

[1] Ia IIae q, IX art. II; q. X art. III; q. XVII art. VII; de *Verit.* q. XXV art. IV et V; q. XXVI art. VI et VII.

[2] Qnindi la soluzione di quell'altra non difficile obbiexione, che si prevede senza errore il modo più frequente d'operare in un popolo, e presso u poco il numero dei delitti. Dunque, dieono, non v'è libertù. Ora ciascuno è lihero; ma nulla è tanto contingente che non segua qualche norma necea, saria, com'ù chiaro nel calcólo delle prubabilità; e sappiamo che la maggioi parte seguirá la più comune incl'nazione, e questa vien dalla natura, ternperata o ereaciuta du cunee accidentali. Per esenipio l'cducazione cristiana diminuisec i dolitti e la scuola laica li eresee a dismisura. Prova, le statistiche.

Ma finche resta modo alla riflessione o al ritorno della mente sopra di sè, si che possa confrontare l'attrattiva del senso o di qualsiasi desiderio con le leggi del vero e del dritto, e riconoscere che non nel seguiré quella voglia è il pieno bene dell'uomo, rimane nel giudizio mutahile la radice della liberta e rimane nella volontà la libera elezione.

Giova riferire le lucide parole dell'Angelico: *Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte, qua voluntas movetur ab obiecto; in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non indicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione; et tunc, etsi ratio obnubilatur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diverso modo disponitur, aliud ei videtur secundum rationem et aliud secundum passionem* (Ia IIM q. X art. III).

Puo essor dunque ardua cosa resistere alla passione, ma finché físicamente non si è impazziti, assolutamente si pud. E notiamo che dello stesso impazzire, quando awiene, la persona puo essere responsabile con fomentar la passione, quando ancora non era furore. La quale è breve dottrina, ma bastante a respingere i volumi lombrosiani.

E símilmente non conviene esagerare la parte che i nervi hanno negli atti, ovo l'uomo ha occasione di sforzarsi, e supera la difficoltà o ad essa cede. Va innanzi ardito a sfidar la morte un soldato: ha forse quieto e ñor-

male il sistema nervoso, come se andasse ad una rivista festivaCerto no, i nervi sono eccitati e paiono avere una sovrabbondanza di vita. Un altro fugge per paura, e ha nei nervi una depressione che lo fa tremare. Se ne deve dedurre che non è nel primo virtú da premiare, nel secondo viltá da puniré? Ammettiamo tutte le forti in090luenze, che le esterne circostanze hanno esercitate sulla fantasia, sull'indole, sul sentimento dei due; per le quali fu indotta una propria maniera d'apprendere e di sentire il rischio, e una prontezza o una ripugnanza speciale alie difficili prove. Rimane vero che puo ancora la volontà o secondare quelle esterne iníluenze, o in qualche modo resistere: di qui il vero merito o il demerito, come infallibilmente lo vede Iddio. E quel che diciamo del soldato in guerra vale proporzionatamente per altre difficoltà della vita morale; per la carita da esercitare nei casi difficili, per gli eroismi di chi aspira o giunge alla santità. E in questa pure, anzi ancora nelle estasi d'una persona rapita in Dio, troveremo forse i nervi sempre quieti? Anzi saranno vivamente eccitati. Dunque è moto nervoso, non voluntario nè soprannaturale ? Non segue. Prima, perché sta ancora il principio che altro è inclinar l'anima, altro determinarla. Poi, perche convien distinguere, quanto al crescere o diminuiré il merito, e ad altre conclusioni, la passione che innove la volontà e la porta ail'azione, dall'altra che segue la volontà, o per spontanea concordanza o per quell'impero ch'essa puo esercitare sulla sensibilité. La passione che vien dal senso, e si porta anche a cose buone, e inclina a volerle, diminuisce il merito; o, se trattasi di cose cattive, attenua la colpa. Ma la passione puo essere conseguente, come awiene che uno medita le cose divine e si accende in fervore e si eccita ad un atto eroico di carità : allora è segno di più forte volontà e ne cresce il pregio '. Símilmente, se una donna si alienasse dai sensi per-

› I» 11ʻʻ q. XXIV art. III ad. 1«.

chè nervosa, sarebbe difetto di natura; ma se va in estasi per puro amor di Dio, nell'esercizio del quale anche i nervi si partono dallo stato normale, male se ne dedurrà che cotesta non è grazia superna.

* * *

Quinto: La libera elezione è sempre conforme al giudizio ultimo pratico: nè con questo è diminuita la libertà, perché il giudizio pratico è proposto dall'intelletto; ma. che sia l'ultimo, a cui tien dietro realmente la determinata elezione, proviene dalla volontà. *Sequitur proinde electio iudicium ultimum practicum; at, quod sit practicum, voluntas efficit*: sono le ultime parole della tesi.

Altri hanno temuto questa asserzione, teniendo appunto di far dipendente più che non convenga la volontà dall'intelletto. Ma a torto, corne or ora apparirà; e qui soprattutto si sono dimenticati che la volontà è appetito intellettuale, è inclinazione conseguente alla intellezione. Nè questo dee venir meno nell'atto libero, tanto più volitivo quanto più è posto in dominio della volontà; ma per ciô stesso ancora tanto più intellettivo. Meno intellettivo e mon volitivo era l'atto di cui prima dicevamo, quasi forzato dal senso.

Anzi l'elezione è tanto intellettiva, che l'Angelico rieliiama il dubbio di Aristotele, se quella debba dirsi piuttosto intelletto appetitivo o appetito intellettivo[1]; benchè poi concluda che senza esitare dee formalmente attribuirsi alla volontà, radicalmente all'intelletto: la volontà di fatto si porta alie cose ov'è il bene, e deve appigliarsi ad un oggotto determinato.

Come veniamo ad eleggere? Alla prima conoscenza intellettuale tien dietro il primo amore universale del bene; ossia, cosí è l'anima inclinata, che nel bene propostole naturalmente si compiace, e, se del tutto risponde all'in-

» In III *Ethic,* c. II; I p. q. LXXXIII art. III; I» II«« q. XIII art. 1.

nato desiderio, necessariamente lo vuole. Possiamo dire che essa vuole sempre, come un line che per sè l'attira, o formalmente preso il benessere, o un oggetto nel quale appaia contcnersi plenamente quella ragione formale di felicita. Quando poi si presenta o un bene finito ove quella stessa ragione è partecipata, ma in guisa che pure in altri modi il benessere assolato pim aversi, o un mezzo conducente a quel fine, ma tale che per altre vie lo stesso fine si puo conseguiré, per ció stesso che l'intelletto cosí propone cotesto bene parziale o cotesto mezzo non necessario, la volontà puo muoversi e puo ristar dal volerlo, o dal voler l'atto, con il quale otterrebbe (piel bene, userebbe di (piel mezzo.

Or diciamo che l'atto con cui l'intelletto propone alla volontà l'oggetto da accettare o da respingere è un giudizio pratico. E' un giudizio, perche non è apprensione di una ragione astratta, ma presentazione d'una realtà concreta, e da mettere nell'esistenza reale. E' pratico, per l'ordine immediato che dice all'operazione volitiva: nel qual ordine consiste la praticità del conoscere; e tanto più dee dirsi pratico il giudizio, a cui segue eficacemente la conforme elezione della volontà. Anzi l'Angelico riguarda cotesto giudizio come la conclusione d'un sillogismo, ove nella maggiore si enuncia l'amabilità del fine, nella minore l'applicazione all'oggetto determinato e si conchiude che questo è da volere o da eleggere. *Conclusio syllogismi quae fit in operabilibus ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio ,.*

Cosl dev'essere, se la volontà è veramente appetito intellettivo, e non si concepisce corne un'inclinazione cieca, la quale sorga da sè in quella guisa che una forza física ha la propria azione. Ma nè questa forza puo concepirsi, senza la natura di cui è proporzionata attività; e nello spirito la natura a cui risponde il moto volitivo è la cono-

» I» II», p. XIII nrt. I ad 2m et art. III c.

scenza intellettiva. Nell'appetito sensitivo mono ripugna che si ccciti un moto cieco, in quanto puô questo conseguiré l'alterazione organica, la quale venga da altra cagione che dall'apprensione dell'oggetto. Ma non v'è alterazione passiva dell'intelligente, nè l'intelletto nè la volonté suppongono o importuno mutazione del soggetto, salvo quella che nello stesso operare consiste. E' impossibile fingere adunque un moto della volonté, senza che l'intelletto conosca e giudichi buono il termine di quel moto; il quale anzi essenzialmente altro non è che inclinazione conseguentc alia conoseenza. Ad una semplice compiacenza inefficace puô andaré innanzi una apprensione astratta; quando trattasi di efficace elezione, deve andaré innanzi un giudizio che dica : *questo è da eleggere,* come di l'atto la volonté lo elegge, tendendo insieme al reale conseguimento.

E questo è vero, sia che debbasi accettare owero ricusare un bene offerto, sia che debbasi scegliere uno fra molti. Anche nel primo caso v'è elezione, come v'è liberté. Siamo liberi in quanto eleggiamo, ed eleggere è prender uno ricusando l'altro: *Ex hoc liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod esi eligerel.* Ora, quando un solo oggetto paia presente,'per ció stesso che non è bene assoluto, cosi è giudicato buono che possa ancora giudicarsi buono il rinuneiarvi, come anche puô giudicarsi bene divertirne il pensiero, si che in riguardo a quello la volonté rimanga sospesa o irresoluta : fra questi diversi béni si fa I'elezione. *Potest ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed etiam hoc quod est non velle aut non agere5:* s'intende, per riguardo a quell'oggetto determinato: chè se io apprendo qual bene il non determinarmi, questo medesimo io voglio.

t I p. q. LXXXIII art. III.
8 I» q. XIII art. VI.

Non differisce dunque essenzialmente dal caso considerato d'un solo oggetto proposto, l'altro di oggetti diversi, tra i quali convenga sceglierc. Come ciascuno puô essere voluto e puô essere respinto, cosí posso voler l'uno e rcspingcre gli altri. Ne voglio uno, fermandomi a reguardarlo corne partecipante la ragion di bene e concurrente alla felicita; lo ricuso, considerándolo quai deficiente. Cosi tra molti, riguardo uno nel primo modo, gli altri nel seconda. E considerandoli pure compactamente, posso fermarmi ad un aspetto sotto il quale uno d'essi prevalga, bencliè sotto altro aspetto sia inferiore; posso anche riguardare come un bene l'appigliarmi a quello che obiettivamente è minore, perché il migliore non mi è necessario e non ne dipendo. Cosí intendiamo la risposta dell'Angelico alla diiïicoltà della scelta tra duc boni eguali, che pare impossibile: *Nihil prohibet si aliqua duo aequalia proponantur, secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud* l.

Dunque la volontà segue il giudizio; ma in questo senso che elegge conformemente al giudizio, non che dal giudizio dipenda. Perché il giudizio, che conosce il bene non necessario, non determina la volontà; essa, se vuole, si determina. E, se non vuole, con ciô stesso muove l'intelletto a riguardar la cosa come altrimenti apprezzabile, e al nuovo giudizio la volontà potra conformarsi. E se ancora non vuole, puô spingere l'intelletto a pensare altre cose: cosí è libero l'esercizio riguardo ail'elezione che pareva da fare. Con tal processo, sempre la determinazione libera e conforme al giudizio pratico ultimo : ma che cotesto giudizio sia ultimo, viene dalla volontà, che secando esso si determina. Questa c dottrina dell'Aquinate, come dappertutto appare, ov'egli ragiona del consiglio che precede l'elezione (Ia H''" q. XIV), e della scelta or

1 I» 11« p. XIII art. VI ad 3m.

ora analizzata, e dove narra come si determinino secondo virtù o cedendo al vizio, il temperato, il continente, il sensuale (*De malo,* q. III art. IX ad 7); e dovunque mantiene che la volonté è appetito intellettivo.

Soprattutto importa di star fenni al principio, che non l'oggetto conosciuto, salvo che sia l'assoluto bene, determina la volonté; non il motivo proposto, non l'eccellenza appresa in una parte della scelta più che nell'altra. Potrà esservi allettamcnto, o anche forte inclinazione; ma finche il giudizio sano ha coscienza di presentare un bene non necessario, non è necessario l'assenso volitivo, ed è proprio della volonté determinarsi. Che se nello scegliere io cerco quai dei béni sia l'ottimo, fissato a prendere quel che stimo obiettivamente migliore, con cio rinuncio a ulteriore liberta. E allora, mentre vado considerando e sto sospeso, son veramente perplesso e passivo, non risoluto e attivo. Cosí rimane un fanciullo goloso, che debba scegliere fra un dattero e un fico. Cosí finge di essersi sentito impotente a parlare il gran padre Alighieri, là nel IV del Paradiso, quando due dubbi uguahnente pontavano nell'animo suo, e non si risolveva a proper prima l'uno o l'altro. Beatrice gli venue in soccorso, dicendogli qual dei due avesse più di folio; e parova che senza questo egli sarebbe morto prima di parlare. Dawero con questo non ha esercitato la liberta [1]

1 E' preso a poco il caso dell'asino di Buridnno; il quale uguahnente affamato e assetftto, posto ad ugual distanza da un mucehio di biada e da un secehio ‹l 'aequa, morirá di fame e di sete. Teóricamente per l'asino, che non è libero, puó esser vero; praticamente no, chè in un momento in cui più guardi l'acqua, andrà a bere. Nè teóricamente, nè in alcona guisa, è vero per l'uomo libero: il quale, appunto perché libero, non dall'oggetto è determinato, ma è padrone del suo atto, e si ferma ad uno, quai più gli piaee, dei giudiz: pratici pos ibili, e determina se stesso. Con tutta la riverenza al divino Poeta, ci sembra che in quel punto, come filosofo sia rininsto oscuro. Nè vale la difesa dell'illustre Sichirollo, che Dante> già sapera quello

E' vero che nell'eleggere eonsideriamo la parte eletta, come quella che ora a noi conviene praticamente di eleggere; senza la quai considerazione è assurda la voliziono corrispondente. Ma per sua forza e per suo moto la volontà a quella considerazione si conforma : che potrebbe suspendere il suo atto, e potrebbe volgere l'intelletto ad altro giudizio, e dopo altro giudizio determinarsi. *Sequitur proinde electio indicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum, voluntas efficit.*

Dunque, sorgono a dire gli awersari, dunque si determina senza ragione sufficiente, e vien meno il principio di causalita!

Ne gli awersari sperino, nè teinano gli amici. Manca la ragione sufficiente d'un atto necessario, come lo vorrebbero i deterministi ; ed essi pensino a trovar quella ragione, o a togliere la sproporzionc tra il conoscere un bone come non necessario, e l'appetito conoscitivo necessariamentc a quello determinato. Non manca la ragione sufficiente d'un atto libero, mentre si conosce un bene come appetibile o eleggibile, e c'è la virtù di volerlo o di eleggorlo.

Nè vien meno il principio di causalità. Ma si attenda bene che la causalità è molteplice, c qui posson venire in considerazione la finale e l'effettiva. Ora gli awersari pensaho senza dubbio alla causa efficiente; poi vorrebbero che il motivo fosse determinante. Non badano clic il motivo

che si è fatto dire da Beatrice. Finge insomma che se non gli si propor.eva dalla parte dolí'oggetto un motivo efficace, egli non si sarebbe mai determinato. Che glielo dica Beatrice o che lo pensi da sé, poco importa; é determinato dal motivo. Or questo è rinunciare alla liberta. Pessimamente altri ne dedurrebbe ehe Dante negasse il libero arbitrio. Prima sarebbe questo un errore immane, al quale ora si è avvezz.i, non si era nel medio evo. Poi, troppo è manifesta la dottrina dei Poeta nel XVIII dei Purgatorio e uel V del Paradiso, ove e.alta la liberté sopra tutti i doni di Dio; e in questo medesimo posto dice: *che liber uom.* Altro è metiere in dubbio la liberté; altro implicarsi alquanto in una sottigliezza.

si riduce alla causa finale, corne ogni oggetto in riguardo alla sua facoltà, ancorchè talora per altre ragioni esso eserciti un'azione físicamente immutativa; corto è causa finale per la volontà, che appunto tende al fine. Con questo peiisiero, minutamente cerca l'Angelico quai sia la mozione esorcitata sulla volontà dai vari oggetti; a che riduce quella che viene dal senso, o viene dall'intelletto 1. E noi lungamente abbiamo esposto come il bene non assoluto passa allettare, non già sforzare la volontà.

Tutt'rltra è la ragione di causa efficiente, che qui viene in dubbio. Intorno a questa discorre s. Tnmmaso, coreando come un esterno principio possa muovere la volontà, o corne la volontà possa muovere se stessa.[2] Dall'Antore della sua natura dipondo il moto naturale che la porta al bone, e quello con cui, dinanzi alla nécessita di eleggere tra i boni particolari, nocessari"mente incomincia a deliberare o a volere che l'intelletto faccia l'inquisizione del consiglio. A questo è mossa como lo nitro nature nella loro attività. Quanto poi al determinarsi per una parte o per Paîtra, ossa è cagiono a sp stessa, essa si innove. Chè la volontà, in quanto dalla natura o determinata a volere il bono, à ragione o causa bastante a volere un oggetto, ove quel bono lo si presenta: e in quanto è determinato a volere il fino, o cagione sovrabbondante por volore uno od altro mezzo ene a quel fine conduco. Comrt oggotto, il nmzzo partecina análogamente la bontà dol fine; corne attività, l'amor del fino comprende la scolta e Puso dei mozzi. Anzi qui puro c'à vera nécessité: la nécessité di scoglierne uno, senza di che al fine non- si giungerebbe.

Ma qualeî Tn enmato appare la volontà causa più vera e più porfetta di tutto le altre, e per questo le dommo il primato in ragion di motrice, e la dicemmo più simile a

1 T# ŦT" a. IX art. T, TT, V.
2 Tb. art. Ill, IV, VI; I p. q. *cv* art. IV.

Dio corne Antore e Motore dell'universo : lo niuove certo senza alcuna nécessita.

La volontà di sua natura vuole il bene e il fine. A questo si possono ordinare varii mezzi e vari oggetti particolari. Quel primo necessario amore è virtù superiore, che comprende le diverse mozioni possibili all'uno o all'altro llene non necessario. Manca la causa? Anzi è più alta ed eccedente. Volere il fine è ragione sufíicientissima di volere i mezzi; e perché questi sono diversi, l'atto con cui voglio il fine, è cagione virtualmcnte molteplice, la quale nella sua attualità comprende tutta la perfezione dell'atto con cui si vuole l'uno o l'altro mezzo. Non manca la virtù causativa, ma eccede.

Non puo venire all'atto, diranno gli altri, perché indeterminata. Rispondiamo che l'eccezionc varrebbe se si traitasse d'indeterminazione potenziale e imperfetta: non vale, trattandosi d'indifferenza attuale e superiore. Molto bene lo affermé S. Tommaso : *Quod voluntas sit causa contingens, ev ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illuni, propter quod est contingens ad utrumque'.* Come poi, almeno l'umana volontà proceda nel determinarsi, l'abbiamo esposto, dicendo del fermarsi all'uno o all'altro giudizio pratico. E cosí essa à molto miglior cagione, che non sia un agente corporeo, determinato al necessario agiré dalla energia ond'è fomito, e che ha ricevuto di fuori. Non resta altra diffîcoltà che quella della fantasia, tendente a immaginare il moto volitivo come quello della natura sensibile. Ma cosí non si spiega, si distrugge, ed è impossibile la filosofía, per chi non sappia analogando vedere le intime diversité degli ordini disparati. Se giungeste a spiegarmi che la volontà è causa del suo atto libero, come la natura del suo movimento, l'avreste falsata e resa assurda.

1 *Contra Gentes,* l. III, c. LXXIII.

Anzi sublimemente l'Aquinate diceva che assolutamente, tra la natura e la volontà, primo agente nell'universo dev'essere la libera volontà: chè la natura sarebbe indefinita e informe: la volontà con la forma intellettuale dell'arte mette ordine e modo. E noi per l'intelletto più ci avviciniamo a Dio in quanto è atto purissimo di perfezione in Se stesso, chè l'intelletto misura la perfezione e l'attualità dell'essere, l'intelletto ci porrà in possessione del fine; per la volontà, motrice e signora della sua operatione, più ci assomigliamo a Dio, Motore dell'universo.

capo xnr.

DIO

Th. XXII. Detm ewe *neque immediata inluitione percipimus neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ca quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus prine pium adaequatum esse non possunt ad primum motorem im^ohdcm; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinalis, ad primam causam incausalam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum mi-*
ñorata perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minue *sunt, vi-vunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; deinde ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.*

Th. XXIII. *Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius* esse *idcnlxficatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua vetuli mctaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem ra-tionem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*

Th. XXIV. *Ipsa igitur puritate sui esse, a* /initis *omnibus rebus se-cernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creatiram, qua per se primo attingitur* ens *in quantum ens, neo miraculose ulli finitae naturae esse communicati-km; nullum denique creatur agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.*

8OMMARIO.

I. *Dio í.* Come Ia mente umana abbia errato, e come pessa conoscere Iddio. — Illusioni nel modo di afformarne l'esistenza. — Ln sola dimostrazione efficace *per ea quae facta sunt.* — Vie particolari. — Le cinque vie universali segnate dall'Angclico. — Due sono caratteristiche della tua dottriua: la prima e la quarta. — Dalle quali anche le altre ricevono uno special vigore.

II. *Colui che è.* L'atto di essere esscnzialmente diverso in Dio e nelle crea-ture. — Dio è il suo essere. — E' zeniplieissimo. — Ogni composto è imparfetto: ogni imperfettu è composto. — L'infinità della materia, in-finita dellu forma, dell'essere, e pero d'ogni perfezione. — L'essere comprendo l'operare. — Soprattutto è intellectuality, a che segue la volontà: l'una e l'altra indipendenti da ogni secondario oggetto. *Colui che è,* nome mas imamente proprio di Dio.

III. *Cayionc dcll'exMre.* Dio creatore. Quanti non seppero questo peccaroño <]• panteísmo. — Per l'infinito cccesso sopra gli effetti suoi, Dio creando non si muta. — Per la puritá doll'essere è distinto da ogni cosa finitn, è onnipotente. — Conservation© e ubiquitú. — Crcaziono incomunicnbile. — Mozione degli agenti finiti.

Torniamo a Dio. Diciamo cosí, perdu? di fatto le nostre tesi, contrariamente ali'ordine genetico delle vmane nozioni, son discese dall'alto, ossia sono partite da Dio. In Lui solo pienamente si awera quella semplicitá della pura perfezione che da principio fu contemplata. Volendo invoco seguiré l'ordine con il quale si svolge l'umana conoscenza, si sarebbe dovuto studiar prima il moto corporeo, pel quale discerniamo la forma già acquistata da quella che o in potenza, e dobbiamo distinguere il soggetto dall'atto, e conosciamo le nature composte, dalle quali per analogia e per negaziono saliremo aile scmplici e più perfette. Ma qui, affine di assegnar subito la propria nota alla dottrina dell'Angelico, fu rivolta prima l'attenzione aile nozioni più alte di metafísica, e ci siamo mossi da quelle asserzioni che possono avere intera evidenza soltanto per chi dalle imite cose è già arrivato a Dio. Di fatto, nè pur quella che dicesi filosofía prima, o modernamente ontologia, e si suol trattare nelle scuole subito dopo la logica, senza pensare a Dio puô essere pienamente dichiarata o intosa : quella è vera metafísica, e sovrano oggetto della metafísica, che dovrebbe seguiré e non preceder la física, c lo stesso Iddio. Forse gioverebbe mutare insegnando l'ordine della trattazione, e dare alla física quel posto che veramente nella genesi delle nostre cognizioni le compete.

Qui non y'era bisogno: anzi importava dar subito occasione a meditare quell'incompleta entità dei principi dell'ento, la quale fuori della scuola di S. Tommaso non è ben penetrata, e non la puô intendere chi ricusi di distinguere realmente l'atto di essere da ció che è. Ma con que-

sto si presentava pure il concetto della perfezione per sè sussistente, e questa conosce appieno chi conosce Iddio : cosi du Lui siamo partiti. A Lui linendo torniamo, come alla cima e al termine ultimo di ogni conoscenza, e come a quello in che Fumana ragione più si sublima. Se è scienza infatti conoscere le cagioni di cio che appare, massima scienza è quella che contempla la prima Cagione dell'universo. Se la mente tanto più si eleva, quanto è più nobile il suo oggetto, è suprema elevazione nel pensare l'Infinito d'ogni perfezione. Se l'uomo dee conseguiré il suo line nel sommo bene del quale è capace, e per sè l'anima aspira all'assoluta felicita, certo ella deve raggiungere l'ultima meta, alla quale è destinata, nel possedere intellettualmente Colui che è Principio e Fine d'ogni moto e d'ogni aspirazione; e pert) nel conoscere Dio, anche quaggiù è l'ottimo inizio dell'ultima perfezione.

Le tre ultime tesi a Dio si rifcriscono: Egli è; sua natura è l'essere; secondo la ragione di ente, è causa di tutto cio che puo concepirsi fuor di Lui : sono queste le principali asserzioni, che ordinatamente formant) l'oggetto di ciascuna di quelle tesi. Implícitamente nel concetto di *Colui che è* si contiene ogni perfezione, che noi possiamo afferniare riguardo a Dio; crediamo pure che nel modo di presentar (piel concetto sia contenuta la dottrina propria dell'Aquinate, con la sua característica di più pura elevazione sopra tutto cio che rimane altrove di troppo facili parvenze, suggerite dal senso umano.

• I.

La notizia d'un Primo, che sta sopra le cose tutte, come Autore e Signore del mondo, è comunissima nel genere umano. Sentono tutti di essere dipendeAti e bisognosi d'aiuto; vedono la mutabilité e la contingenza delle sostanze che ei stanno intorno; ammirano l'ordinato pro-

cedere della natura, priva in sè d'intelletto, e che pero l'esige in qualcheduno da cui dipende. A che si aggiunge la ripugnanza a pensare che sia indifférente l'operar bene o l'operar male, e che non ci sia un Signore al quale ubbidiamo e che ci rétribuera secondo i meriti. Per questo il genere urnano comunemente è persuaso dell'esistenza d'un Essere altissimo, che tutti chiamano Iddio; e il negarlo non è mai senza far violenza alla buona natura.

Alcuni tuttavia, per secondai le passioni senza terrore, e per vanto d'indipendenza, e per vani sofismi, soprattutto perché non par loro reale ció che non è corporeo, o per iroso pcssimismo nei dover softrire, si sono sforzati di persuadersi che Dio non è. Lo negano gli abbietti materialist! e i positivisti, discepoli con Epicuro dell'antico *Democrito, che il mondo a caso pone.* Oltrc all'immane stranezza di negar l'atto e di ridurre tutto alla più grossolana potenzialità, oltre all'assurdité di voler trovare nei solo moto locale degli atomi la ragione del senso c dell'intelletto, peccano costero per l'incredibile audacia di porre l'immenso effetto, che è l'universo ordinato senza cagione alcuna: il puro caso non è che stolta negazione e ci sta innanzi l'affcrmazione del mondo. Lucrezio si è sforzato di vestire con versi belli l'immensurabile stoltezza.E' curioso il leggere nei suo poema gli stessi sofismi che i recenti materialist! propongono; ma la bellezza della lingua e del verso è sprecata.

Pero spesso si è presentato alla mente umana un altro errore, ove la falsità è meno svergognata e procace. E' sembrata cosa profonda e prima, e taie è certamente in confronto all'arte nostra, la natura, principio di moto e di svolgimento. Quindi si venne a porla assolutamente prima, e ad immnginare in essa una cieca nécessité, per la quale si vadano svolgendo le diverse specie, con le forze insite e con il moto perpetuo, che costituisce il *divenire* universale. Cosí alcune propriété di Dio, quali sono

il non dipendere da altra cagione e l'intima nécessita, furono attribuite alla natura c al mondo, che perciô fu fatto in sè divino, e in tal guisa si è affermato il panteísmo. Ma questo non dift'erisce dall'ateísmo, poichè nega ugualmente un Ente supremo, distinto dal mondo, o un Dio personale; e inutile è la differenza tra il negare Iddio e il porre la divinité nella stessa natura mondiale. E assurdamente si fa prima e indipendente una natura potencíale e mutabile e nolle singóle parti imperfetta; male ancora è negato il principio della causalité, montre si pone che ¡inmediatamente dalla potenza sorga e si svolga l'atto o la perfezione, di che quella è manchevole. Non ci tratterremo poi a ragionare sulle stranezze nuove del panteísmo ideale; che aggiunge al resto la violenza di persuaders! che non esiste l'universo e nulla è intorno a noi; ma un misterioso lo, pensando, o sognando, distingue da sè pensante (senza esistere prima di pensare) l'oggetto pensato; e cosi proiettando fuor di sè quel che pensa, crea l'universo. Più fácilmente discuteremo una tesi con un sonnambulo, che con un cosi ostinato sognatore: egli è giunto all'ultimo parossismo del delirio kantiano.

Nèla Scuola Socratica, la migliorefra quante fiorirono nell'antichità, giunse a formarsi intero il concetto di Dio, quai è possibile assolutamente ail'umana ragione. Platone e Aristotele conobbero Iddio come un puro Spirito, eterno e necessario, beato della perfetta intellezione, potente sull'universo: ma ad ambedue manco la lorza di pensar la ereazionc; e cou cio la signoria del Primo sul mondo; e cosi le perfezioni di quel Primo restaño assai sceme. Poi la scuola platónica, florente soprattutto ad Alessandria, divenne più apertamente panteística, ponendo che dall'Uno, immobile e inconoscibile, emanasse come Ragione un Seconde, poi un Terzo, dette il Demiurgo, dal quale l'universo dipendesse. Furono questi i più ignobili errori.

Non per migliore vigoria di lorza intellettiva, ma per

l'aiuto che ci dà la fede, dirigendo e correggendo all'uopo i nostri giudizi o ragionamunti, e particularmente perché ci ha dato la certa notizia della creazione, ossia della produzione dal nulla, siamo giunti a sicura ed intera conoscenza di Dio, quanto il natural lunie dell'umano intelletto n'è capace. E poiclіè non trattasi d'un misturo, è facile, quando è già nota la verità, apportarne la prova. Eppure anche in questo non pochi errarono. Giudicarono aleuni non esserci bisogno di provare che Dio è, affermando di averne diretta visione, o almeno di avere innata l'idea dell'ente universale, che si awera soprattutto in Dio. Altri dissero evidente nei termini ¡'esistenza di Colui che è per sua natura; e pero con il solo pensare l'Ottimo e il Necessario, ne abbiamo assai per dire che esiste. Di più, se Egli non esistesse, neppure sarebbe possibile : dunque, se è possibile, curtamente Egli esiste. Or chi osera aiïermare l'impossibilité/ Dunque, senz'altra prova, egli è. Aleuni poi errarono in contrario senso, dicendo non esser possibile una dimostrazione di Dio tratta dalle créature; si perché non possono le finite cose contener l'infinito, si perche la nostra mente non surge si alto, ma dovette ricevere cotai notizia per tradizione dai primi parenti, che l'ebbero per fede da Dio medesimo. Finalmente errarono i modernisti, infetti anche qui dal veleno kantiano: dissero che le antinomie osservate da Emmanuele Kant sono insolubili, che la sua critica ha demolito le prove antiche, che bisogna supplire al difetto dell'Aquinate con la ragion pratica del nuovo filosofo; e parve al Blondel, al Laberthonniére in Francia, come ai loro ripetitori in Italia, che la coscienza retta e la buona volontà potessero sole darci una cognizione, o almeno una certezza, alla quale l'intelletto per sè non arriva.

* * *

A tutti costoro resiste l'immobile verità, nota assai a chi non perverte con soíismi Fuso della ragione, e già proposta nei libri sacri, come nel c. XIII della Sapienza e nel c. I dell'epistola ai Romani, dichiarata e definita dai canoni dei Concilio Vaticano, perpetua nell'insegnamento dei Padri e della Scuola cristiana : che le visibili cose del mondo ci manifestono l'invisibile Maestà e la potenza di chi le ha latte e le regge e le tiene nel debito ordine.

Non è vero che a noi viventi sia concessa la visione di Dio : *non videbit me homo et vivet*[1] : ha detto Iddio a Mosè; e ben ci nega la coscienza una visione che ¡inmensamente ci eleverebbe e ci farebbe beati ; nè valgono i sofismi, immaginati da chi voleva sostener quell'errore, che la Chiesa condanno. Nè altrimenti che per confusione di torbide idee, altri poté attribuirci la conoscenza diretta dell'ente universale e reale. Se è universale nella perfezione, non si puo distinguere dalla divina Essenza, e siamo nell'errore precedente. Se è universale come astrattissimo, è per sé privo di tutte le determinate perfezioni, nelle quali poi conviene determinarlo; e non é altro da quella prima confusissima nozione che naturalmente ci formiamo, incominciando ad intendere, la quale in nessuna guisa ancora ci fa conoscere Iddio. Male hanno confuso coloro, osservava l'Angelico, la pienezza dell'Essere, a cui nulla si puo aggiungere, eon la minima nota di ente, alla quale tutto è da aggiungere, per venire a qualsiasi conoscenza di cosa determinata.

A torto eziandio disse altri infusa la conoscenza di Dio; benclié questo, se a Dio piacesse farlo, non ripugnerebbe, e sia sembrato ad aleuni Santi di doverlo quasi asserire, per la naturale propensione dell'Animo, non corrotto da falsi insegnamenti, a riconoscere l'Autore del-

[1] Exodi XXXIII, 20.

l'universo; ossia per la facilita con la quale ognuno intende le prime ragioni che a tutti suggeriscono Iddio. Ma non è da ammettere di più; perché non abbiamo noi coscienza di alcuna nozione superiore a quelle che dai sensi e dagli oggetti esterni possiaino astrarre, e non conviene attribuire ad un particolare intervento di Dio quello di che la natura è cagione bastante. Di più, quella specie che si supponesse infusa, sarebbe essa nell'uso, o nel venire all'atto di pensare a Dio, legata al senso, o non sarebbe ? Se non fosse, intenderemmo indipendentemente dai corpo, e cio non avviene; se fosse, dovremmo almeno svegliarci, come or ci avviene, dalla primitiva sonnolcnza, e avremmo in noi senza vantaggio alcuno, la stessa esperienza che ora abbiamo. Sarebbe inutile, e sarebbe contraria alla naturale operazione dell'intelletto umano.

Nè alcuna forma ingegnosa dará valore al sofisma, che dice dover esistcre Colui, nel concetto del quale noi poniamo la reale esistenza : illegittimo è il passo dal semplice concetto astrattivo che noi possiamo formarci, all'esistenza reale. Diciamo dal concetto astrattivo, ossia da quello che è proprio del nostro intelletto, il quale direttamente attinge le sole ragioni essenziali astratte dalla concreta realtà, e pero non includenti l'atto di esistere. Nè l'includono per Tddio, montre noi lo concepiamo, non per intuizione, ma negando la contingenza che vediamo nelle creature. Altro sarebbe, se in qualche modo a Lui iininediatamente la nostra conoscenza si terminassse : allora si, dovremmo vedere l'esistenza attuale e necessaria di Lui, e ci sarebbe evidente ch'Egli è, come ora ci è evidente il principio di contraddizione. Ala ora, prendendo dalle essenze finite la nozione di ente e di limitazione e di contingenza, e pensando che possa esistere un Ente perfettissimo e necessario, non per questo solo abbiamo diritto di affermare che cotesta perfezione e nécessité s'avveri realmente in un soggetto, c non sia soltanto pensata.

Nè pure ci è dato di affermarne la possibilità. Perche, è vero, se Dio è possibile, certo esiste. Ma prima di averio dimostrato, come a noi è concesso, per via delle creature che lo esigono, non sappianio se sia possibile. Non sappiamo se nel concetto proprio di un ente che esista di sua natura, concetto che noi siamo infinitamente lontani dai poterci formare positivo e diretto e proprio, non sia qualche incompatibilité occulta a noi. Nè pur sappiamo, prima di accertare il fatto che esistono le cose presentí, se la stessa ragione di ente abbia positiva possibilità. Non importa o non basta che non vi ravvisiamo e che nè pur vi sia contraddizione. Questa è nota negativa soltanto, che toglie l'impedimento del si e del no posti insieme; non è ragion positiva che, senza presupporre alcuna ipotesi, basti ad affermare la possibilità delle cose. Chè la positiva possibilità esige assai di più, e si fonda nella realtà del Primo, per virtù del quale, e dal qualc partecipando, le essenze non per sè necessarie possono veramente venire a reale esistenza. Ma non arrivercmo a supere che tutto cio possa awerarsi, finché restiamo nell'astratta considerazione delle idee e non partiamo dalla positiva esperienza di qualche realtà. L'idea solo ci dice che non appare impedimento; il fatto dice che la cosa è.

Più dannosamente errarono i tradizionalisti, negando che senza la divina rivelazionc, trasmessa a noi da principio, Pintelletto umano abbia facoltà di convincersi che esiste Iddio. Sono spregevoli soiismi quelli die addussero dalla finita delle cose e della mente: le une corne oggetto, Paîtra corne facoltà, insufficienti a mostrarci o a conoscere Pinfmito. Se pretendessimo di dedurre dalle cose finite l'intrinseca e propria ragione della Essenza divina, dovremmo darci vinti ; ma essi debbono sentirsi vinti c confusi, montre loro diciamo che le cose presentí, come non ©sistenti da sè, ci sono un segno certissimo che prima di esse vi è un Primo dal quale dipendono, in quella guisa

che un corpo riflettente luce mi assicura esserci un corpo per sé lucente; e diciamo che la perfezione limitata delle cose stesse ci è segno di una più alta perfezione, pura e infinita, quale sorgente onde le altre derivano. Ma questa perfezione, altissima e d'altra natura, non ci è nota in sè, e per analogia e per negazione ce ne formiamo un lontano concetto: concetto che non ci niostra che cosa ella sia, quantunque basti a distinguera da tutto ció che non è lei. Ed era dannoso l'errore dei tradizionalisti, rinnovato o aggravato dai modernisti, perché toglieva alia ragione umana il poter conoscere quello che pure è naturalmente necessario affine di ordinarci al fine, e toglieva ancora il modo di accertarsi del fatto che Tddio ha pariato, con che veniva ad essere scalzata la base di ogni fede. Perció la Chiesa lo condannó.

Per ridur la fede a un senso vago dell'infinito, per distruggere ogni positiva certezza, per far dipondere la verita dalla sola disposizione del buon volere (ma quando è buono, se non ha norma fuori di sel), per dar libero il passo a qualunque stranezza che possa a qualcheduno parer bella e chiamarsi religione, i inodernisti hanno detto che le prove antiche, o di S. Tommaso, appartengono ad una filosofía superata, e convien supplire con i nuovi lumi di Emmanuele Kant. La loro sentenza equivale a parlar cosí: Non ho ragione alcuna d'affermare Iddio; ma la coscienza sente esser meglio affermarlo. Or la tua non lo sente, e ti basta la pura idea del dovere, fondato sulla tua dignitá? Non so che dire: forse hai ragione. O ti piace più il pensare che Dio non si distingua dal gran Tutto della natura, che perpetuamente *diviene î* Questo più t'esalta e più ti porta a operare generosamente? Non so che dire : forse hai ragione. Chi sa che questo non corrisponda ad una più elevata cultura, dalla quale la nostra, ancora medioevale, debba riconoscersi superata? E' vero che il panteísmo è vecchio, quanto almeno la filosofía indiana e

il bramanismo : ma si va innanzi talora tornando indietro, e il mondo è tondo in tutti i sensi, e va in giro.

In verità dei modernisti infetti di kantismo dobbiamo dire : *non ti curar di lor, ma guarda e passa :* non perché manchi ad essi ingegno ed erudizione; ma perche dal loro patriarcha Kant hanno preso un veleno, che li rende insensibili ad ogni coipo o incapaci di qualsiasi ragionamento : come proseguiré, se al più evidente discorso ti dicono che è una forma soggettiva?

Noi, mantenitori della fede antica e dell'eterna verità, diciamo che dalle cose visibili, le quali, e nello stesso essere e nel moto e nella limitazione e nell'ordine, mostrano in sè dipendenza, con manifesta nécessita, corne da effetti a cagione suprema, saliamo a Dio. *Per ea quae facta sunt visibilia,* dice l'Apostolo; e tutti intesero principalmente l'universo corporeo. Alcuni, o per vezzo di novità, o per cedere aile moderne vedute, dissero che è pur fatta la coscienza, è fatta l'anima bisognosa di felicita; che a queste per avventura meglio si applica il mezzo termine suggerito da S. Paolo e dal Concilio Vaticano. Ma inútilmente resistono al senso comune, e a quel *visibilia* che non a caso è scritto, e alla più facile evidcnza che tutte insieme forniscono le cose mondane.

Ammettiamo che da qualtinque parte della creazione visibile e invisibile l'anima ben disposta puo salire al Creatore, come alla fonte universale di tutto l'essere. Eppure quando convien formulare un rigoroso sillogismo, non ogni propriété delle creature ugualmente ci giova. E' difficile conchiudere efficacemente, partendo da quelle cose, le quali in altre precedent!, già paiono avere una bastevole cagione. Veramente, non è bastevole mai, senza salire a quella che in tutto è da sè e indipendente. Qui supponiamo

di non aver tuttavia dimostrata la necessity del sommo Principio; e non sempre riuscirá di tendere a tutti evidente l'insufficionza delle capioni immediate, chi ragioni dogli effetti ad esse proporzionati. II panteista particularmente, o l'cvoluzionista, ohe non è ancora convinto dell'assurdità del suo sistema (e per convincerlo converrà ricorrcre appunto alie antiche dimostrazioni), non sarà capace di aprir gli occhi alia insufficienza dclle cagioni poste in natura; cgli che nemmeno cerca una causa proporzionata al divenir delle cose, e sogna uno svolgersi spontaneo della natura dal mono al più, dalla potenza all'atto perfetto.

Ad altri parvero argument! efficaci quelli che si traggono dal convenir gl'intelletti nelle verita universali, e dal bisogno della felicità e dalla coscienza che· impone il dovere. Corto son vie che conducono a sentire, direi quasi, Iddio, e ad ammirarne le perfezioni. Ma a quello della felicità risponde l'Angelico, che da principio l'uomo non sa di poter essere felice soltanto in Dio, e il panteista dirobbe esset quella sote un impulso della natura universale a crescere in meglio. Per le nozioni comuni, altri dirobbe venir esse necessariamente dal convenir tutto le cose nella ragion di ente, che è ovvia all'intelletto di tutti.

Quanto alla coscienza, per chi l'intenda a modo kantiano, come una semplice convenienza d'umana dignità, o como un'astrazione di cio che è bello intollottualmonte o moralmente, essa corto non vale a conchiudore affatto nulla. Se meglio s'intende, per un sontimento di stretta obbligazione, commista pure ad un tal terrore della pona che seguirá al male operato, essa implica una conoscenza confusa di Dio vero, e viene dalla facilita con cui ognuno apprende un Signore supremo, o appartione alia provvida azione di Dio sulle anime. Ma un panteista, non ancora convinto per altra via, dirobbe essor quello un naturale orrore di ció clic è brutto, e nogherebbe quel vincolo mo-

rale di stretta obbligazione, che solo intonde chi già conosce Iddio. Non potreinmo dunque, stando solo a questo, apportare un sillogismo invincibile.

E giova assai respingore gli argomenti non affatto necossari, e valutarli giustamente. Giova, si per riguardo alla voritî'i sempre per sè desiderata; si perché non abbiano cagion di riso gli awersari, potendo crederci fondati su fallaci ragionamenti, nè sia tcntazione a ricredersi per i nostri l'accorgersi che le prove apportate non sono invitte.



Adunque, non da quegli atti che paiono avere sufliciente cagione nelle sostanze già poste, éî da quelle cose che son prime, e per le quali manitestamente non basta cio che le precede, dedurremo Iddio. In cotai guisa, possiam considerare alcune parti della natura, le quali nè esistono da sè, nè son prodotte da naturali agenti. Cosí ci si presenta prima la materia; poi la limitazione o la misura, tanto della sua mole, quanto dell'energia che di fatto troviamo nell 'universo corporeo, non determinata dalla sola natura degli elementi; poi l'origine della vita organica, e la diversity delle specie nelle piante e nei bruti; poi gl'istinti degli animali, cosí meravigliosamente ordinati alla conservazione della specie; poi e soprattutto la natura umana, con l'anima intelligente, della quale è impossibile assegnare il principio, se non per creazione. Ciascuna di queste cose è tale effetto che esige una Cagione superiore, la quale abbia potere sulla natura; ed eccettuata forse la sola specificazione dell'energia mondiale, che potrebbe dipondere da qualsiasi esterno motore, da ciascuno di quegli effetti si deduce con certezza il vero Dio.

L'Angelico S. Tommaso, invece di considerare questa o quella parte dell'universo, più altamente ferma il pensiero in cinque ragioni, che umversalmente si awerano

in tutta la natura a noi manifesta. Dappertntto troviamo il moto: questo, in senso stretto appartiene alla natura corporea, ov'è successione continua, misurata dal tempo; in senso largo, si estende a tutte le cose finite, ove sia principio potenziale e passaggio dalla potenza all'atto. Sono in tutto il mondo cause ed effetti, secondo le particolari virtù e le ragioni proprie di ciascuna natura. E' pure universale alie cose la contingenza : più stretta nell'ordine materiale, ove pur le forme sostanziali sono mutate; più larga, dovunque l'essere non è inchiuso nella ragione dell'essenza. Tutte le perfezioni delle cose a noi presenti son limitate: eppure da ogni cosa possiamo astrarre ragioni formali, che per sè dicono puro atto e perfezione senza limite : questa non per se stessa è finita o ristrctta in quel modo. Finalmente, e nel tutto e nolle parti dell'universo è ordine meraviglioso, ove appare la ragion di fine, che per sè spetta alia conoscenza intellettiva. Da queste ragioni, deduce l'Angelico un Motor primo non mosso; una prima Cagione dalla quale tutte le altre dipendono nella loro causalité e nell'ottenere un effetto comune, quai è la ragion di ente; un primo Necessario, al quale intrínsecamente ripugna non essere; un Atto puro e infinito, per virtù del quale, e imitandone la perfezione, possono esi--stere atti limitati in diversi soggetti ; e infine sopra il mondo v'è un intelletto supremo, che puo su tutta la natura, dando a ciascuna cosa le facoltà c le inclinazioni convenienti, e proporzionando ogni parte al tutto dell'universo.

Queste sono, rápidamente additate, le cinque vie di S. Tomrnaso. V'è sempre il comune fondamento: le cose mutabili e finite e non bastanti a sè stesse, esigono un Primo dal quale dipendono : sono condizioni delle sostanze onde consta il mondo, condizioni che mostrano come queste non sono da sè, e percio hanno in sè veramente la relazione di effetti, a che certo risponde come termine relativo una Causa : *per ea quae facta sunt.* Sono peraltro

cinque argomenti distinti, perché in ciascuno v'è una speciale considcrazione vera e chiara per sè; e male ad altri parrebbe che convenisse prenderle tutte insieme, affin di raccoglierne un argomento efficace. Non si potrebbe dir questo, senza confusione di pensieri e snervamento di prova : cosa aliena assai dalla lucidezza di S. Tommaso, e falsa nel presente soggetto.

Sono considerazioni profonde, e per questo non sentite per awentura da tutti con ugual forza; nè pretendiamo che le prove date secondo tutto il pensiero dell'Aquinate sieno le più facili e popolari. Diciamo tuttavia che alcune almeno, l'ultima soprattutto, esposte in un modo elementare, possono divenire a tutti accessibili. Poi mantenían lo che nessuno potra dimostrarle insufficienti, se le abbia bene intese ; e chi procuró di sfuggire alla loro efficacia, mostró di non averie penetrate. Noi non ci proponiamo di svolgerle ampiamente. E' studio di tutti i corsi filosofici e ancor teologi; non lo riprendiamo in questo luogo, e non vogliamo, con un'esposizione manchevole, metter sospetto di oscurità o difficoltà in argomento di tanta importanza. Solo porremo qualche nota, per la quale appaia l'intimo pensiero dell'Aquinate, e con ció la radice e forza del suo ragionamento. Tutti i sani filosofi dimostrano l'esistenza di Dio. Anche qui la dottrina di S. Tommaso ha i suoi caratteri. Procede formalmente assai e non si trattiene nella perplessità di materiali applicazioni; pura ed alta nelle nozioni intellettuali, senza lasciarsi turbare da immagini inferiori c dall'univocità di concetti attinti all'ordine corporeo, è dominata dal grande principio che l'atto dice per sè perfezione, e di sua ragione e per altezza e per causalità primeggia sulla potenza.

E per le cose fin qui ragionate viene ad essere esposta la prima parte della tesi XXII : *Deum esse, neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est per ea quae facta sunt, ar-*

gumento ducto ab effectibus ad causam. Poi sono enunciate le cinque vie dell'Angelico.

Tutta la metafísica di s. Tommaso, quando pure sombra applicarsi a particolari questioni, richiamando gli alti principi, ripete e grida che Dio è. Sono due i principali pensi ri, poi quali ha il proprio carattere la dottrina del-I'Aquinate, quando vuol salire alia prima Cagionc: che nessuna cosa è a se stessa adoquata cagione dei proprio moto, e che prima deU'imperfetto è i! perfetto. Le quali enunciazioni sono evidenti a chi abbia penetrato i concetti di atto e di potenza. Se muoversi è tendere a qualche atto al quale prima il soggetto era in potenza, e Patto senza dubbio è migliore di questa, come pub essere che il soggetto tutto da sè si muova a ottenere maggior perfezione? Evidentemente l'effetto eccederebbe la causa. Ma, per lo stesso motivo, puô esser mai primo l'imperfetto / In una designata materia sani; ma assolutamente, ripugna, perdie mancherebbe modo e cagione di togliere il primo difetto : è al tutto necessario che primo sia l'atto, per intima nécessita in sè costituito, e potente a muovere le altre cose verso la perfezione; di che dev'essere affatto immobile. Dunque al disopra delle forme particolari e limitate, certo esiste un Atto puro, dei quale parteeipando, e dipendendo dal quale, le cose tutte abbiano quella misura di perfezione di che sono capaci.

Dunque, se v'è moto nell'universo, se esistono nature limitate, vi è cortamente Tddio, Motore immobile e perfezione infinita.

Di que' medesimi principi s'imbeve ed è pregna tutta la dottrina di s. Tommaso, sia che tratti degli spiriti, sia che tratti do' corpi, o della forma o della materia prima; o delTintelletto e della vita organica, o delle qualità attire

o clella qnantità. Bone dunque abbiam detto che tutta la sua e nostra metafísica da ogni parte grida, chiamando Iddio.

Invano cercarono altri eccezioni, per oscurar quel principio *omne quod movetur ab alio movetur:* porche o un sasso cade tutto insieme, o scatta una molla, o il vivente o semovente. Vi pare che cosí ovvii esompi dovessero restare ignoti alio Stagirita e ali'Aquinate? E per avere la lucida verita, giova assai più contemplarla nella purozza delle ragioni formali, che trattenersi nolle materiali complicazioni. Con brevi parole, del resto, or ora dissiperemo quelle nubi.

Ad alcuno sombro di poter fnggire, dicendo che il soggetto mosso possiede forse virtualmente la perfezione, verso la quale si muove, e però n'è causa sufficiente a se stesso. Inútilmente, perché la contenenza virtuale d'una attualità vi aggiunge la ragione di virtù attiva o di causa, per sè superiore all'effetto. Neghiamo adunque che in un soggetto, il quale acquisti poi un'attualità che prima non aveva, trovisi mai adequata e piona virtù di produrla : sarà un'energia o una facoltà, bisognosa d'estonio compimento, non che al tutto basti da sè. E bone l'Angelico aveva preveduto la difficoltà, proponendosi come obbiezione che gli cft'etti naturali hanno ragion sufficiente nella natura, i volontari nella volontà: l'una e l'altra sono principii di moto. Ma evidentemente la natura non è prima, perche piena di potenzialità, che deve essor mossa di fuori: e la ragione umana e la volontà, come mutabili o deficienti, hanno pur di fuori la prima determinazione al loro atto: *Quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorcm causam quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt ct defcctibilia* [1].

» I p., q. TI, art. ITT ad 3m. In qual maniera questo avvenga, ft dichiarato nella q. CV, art. IIT, c IV; poi nella I» IIa, q. IX, art. IV.

La forza delle ultime parole è tutta nel pensiero che il difetto non puo esser supplito per virtù del soggetto medesimo in cui è. Qualunque attualità si attribuisca ad alcun soggetto per altra parte difettoso, essa non è certo assoluta e pura, anzi è mista a potenzialità ; si perché venuta in composizione con le parti unite, si perché non ha tolto prima il difetto al quale è congiunta. E' necessario adunque ricorrere ad un atto più alto e più puro, non commisto a difetto, e perd libero da ogni intrinseca ragione di potenza. Chè la potenza puo mancare del compimento ond'è capace, non l'atto puro. Ogni moto adunque esige un motore distinto, né si ferma, finché non giunga a quello, nel quale il moto non è più possibile, perché nulla manca alla totale perfezione.

Non vale l'¡stanza dei viventi. E' certo in essi una parte che prima si muove, ed é per sè ordinata a muover le altre, che fonnano con quella una sola sostanza. Ma eziandio quella prima parte inchiude alcunchè di potenziale e dipende da un esterno motore. Di più convien dire di essa cio che vale per ogni moto di natura : *n'è cagione il generante.* E vuol dire che gli stessi agenti, i quali hanno pure determinata a una certa disposizione, dalla quale il soggetto in qualunque modo rimosso, per intrinseca nécessita vi tende. Cosí una molla elastica compressa, appena libera, scatta; un vapore all'improvviso formato in poco spazio, fa scoppiare il contenente; un conduttore carico d'elettricità o isolato, appena è data la via, si scarica. Símilmente qualsiasi irritazione determina il primo moto vitale, che poi si comunica e si continua, secondo la strutturn del vivente. Riguardo poi al sasso che cade, non é dubbio esser quel moto un effctto esternamentc prodotto dalla pressione o altra forza simile, con la quále l'etere diffuso negli spazi viene a spingere i corpi cosí gli uni verso gli altri. Soltanto per una leggcra conoscenza della natura e per un giudizio che si forma alie prime parvenze,

puó credere alcuno di smentire con gli esempi singolari la verità dell’universale e assolnto principio : *Omne quod movetur ab alio movetur.*

Dai quale principio partendo Aristotele, concluse nell’VIII dei Fisici, poi di nuovo, astraendo ed elevandosi vieppiù, neirXI dei Metafisici, la necessità d’un primo Motore. E là nei Fisici dimostró che cotesto Motore eterno non poteva esser corporeo; poseía nei Metafisici tentó di determinare il modo della mozione. Confessiamo la verità, qui venne meno. Non osó concepire una produzione dai nulla, e pero suppose per se esistente la materia, mossa poi dalle cause più alte e supremamente da Dio alie sue forme. Non osó concepire in Dio stesso un’azione elTettiva, temendo che la medesima mutasse con gli effetti nuovi la suprema Cagione. Pensó dunque di attribuire al Sommo Motore quella sola causalité, che nelle creature eziandio ci è nota per tale, che mette relazione reale nell’effetto, sol di ragione nella causa. E questa è la causalité dell’oggetto che attira e muove l’appetito. Cosi Aristotele assegna il primo movente nell’animale, cosí nell'universo. 1l nostro Dante, forse allettato dalla bellezza dell’immagine, parve consentire, e lo cantó nel primo del Paradiso con quelle dolcissime terzine:

S’io era sol di me quel che creasti
novelliunente, Amor, cho il ciel governi.
tu ’l sai, che col tuo lumo ini levanti :
quando la ruota, che tu *sempiterni*
desiderato, a sé mi foco atteso
con l’armonio che tempori o discerni.

E símilmente, là dove il Poeta rende conto a san Pietro della sua fede (XXIV del Paradiso), egli dice:

.... Credo in uno Dio
solo ed eterno, che tutto il ciel muove
non moto, con amore e con desio.

Certo è bello il pensicro che Dio innova l'universo come causa finale, in quanto le cose tutte tendano a partecipare la bontà di Lui, come ne imitano l'essere: *omnia appetunt Deum,* Ma questo non è da intendere esclusivamente, quasiché non in altro modo, ossia non ancora come causa efficiente, Iddio movesse ogni natura. Cotale esclusione non era nella mente dell'Alighieri; par che fosse nella mente di Aristotele. Altro pensiero gli attribuisse l'Angelico, notando l'insegnamento del Filosofo, che con la stessa proporzione son nolle cose l'essere e la verita. Come dunque, prosegue, alcune verità son necessarie, eppure hanno causa della loro nécessita nei principi; cosí alcune nature, come incorruttibili, son necessarie, eppure son prodotte. Non certo per mutazione d'un'soggetto. Dunque per creazione. E cosí son creati da Dio, si i corpi celcsti, si i loro motori spirituali. *Est autem valde nutandum quod hic dicitur; quia, ut in II Mctaphisicorum habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera, et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora coelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non est causa essendi ipsi mundo, sed causa motus cius tantum, ut quidam dixerunt* (in VIII Phys. lect. III). II detto notevole, *valde notandum,* era questo, che non vanno necessariamente insieme l'esser sempre e il non aver cagione: per esempio, dicevasi, sempre il triangolo ha gli angoli uguali a due retti, eppure v'è una causa di questa eterna verità, noll'uguagliar due retti la somma degli angoli adiacenti e nolle proprietù delle parallele: non cosí hanno causa i principii, come queste due ultime verità accennate. E il Filosofo conchiud: va che il moto pote sempre essere, benchè sempre dipendente da un motore. Si; ma nè qui nè altrove mai, egli diè un cenno

della creazione; e qui e altrove, l'assegnar cotesta prima mozione in alcunchè di simile all'appetito con che prima si innove un animale, e il dire nell'XI dei Metafisici che Dio innove corne fine, non corne efficiente, perché si moverebbe egli stesso, fanno credere ch'egli alla creazione in verità non sia giunto '. Adunque è tutta di s. Tommaso, non di Aristotele, l'applicazione di quel principio della dipendenza da una causa efficiente o produttiva ali'essere sostanziale e alla materia; nè il Filosofo disse altro mai dei cieli e dei lor motori, se non che dipcndono dal Primo per desiderio di averne la bontà. A che risponde con buona analogia l'esempio del triangolo, ove il nostro inteDetto apprende la somma degli angoli come dipendente dalla nozione delle parallele e degli angoli adiacenti, senza che tal connessione ponga nell'oggetto alcuna causalité. La troppo bella conclusione che l'universo dipenda nel suo essere da Dio, come da causa produttrice e creatrice, non è dunque dello Stagirita, che pose i principi, senza compararli e trame quello che poteva dedurne; è tutta del cortcsissimo interprete, che con sublime modestia troppo spesso attribuisce altrui le vedute del suo intelletto.



Non molto differisce dalla prima via, del moto, la seconda, delle cause : anche il motore è causa del moto prodotto. V'é la differenza che il moto suppone il soggetto capace doll'atto; la causa riguarda eziandio la costituzione del soggetto e puo riferirsi al primo essere del soggetto. Or fu di molti l'illusione che causa sufficiente d'un effetto in natura fosse o il generante della medesima specie o il complesso delle forze attive, dalle quali diponde un sin-

1 Kivfl ôê t'ôe ôqsxtùv xoi tô voetôv, où xivovptvov (Metsph. XI, c. VIII n. 2). Kivei ó¿ <bç ¿çôjuvov (ib. n. 4).

golare soggetto. E allora, ragionando sui processo infinito che, salendo indietro nei secoli, ci vorrebbe, per dare ¡'esistenza all'individuo che ora è, si sono sforzati di mostrarlo impossibile: fu prima l'uovo o la gallina? Noi non neghiamo a cotai discorso ogni efficacia. Ma osserviamo che non avrebbe ceduto Aristotele, pel quale il mondo, tale quai è, con la serie delle sue generazioni e con l'incorruttibilità degli agenti celesti, esiste dall'eternità. Nè sarebbe parso evidente all'Angelico, pel quale il pensicro d'Aristotele è falso e contrario alla fede, ma non inchiude manifesta contraddizione. Adunque non cosi egli intese l'ordine delle cause; nè voile cosi salire alla prima. Che in questa parte designata della materia sia indotta una forma di certa specie, suppone già costituita nell'universo cotai natura specifica, e le cause che producono questo individuo non sono cause che assolutamente esista una tal natura. Cerchiamo adunque se la stessa natura come tale è incausata: se da sè potè venire a costituirsi nell'universo. Non poté certamente, protesta l'Angelico, perché troppo racchiude di potenzialità, la quale da sè non ottenne il suo atto; e ogni natura corporea consta di parti, le quali da sè non poterono unirsi e coordinarsi. Dunque cônvien cercare la cagione, per la quale esiste la stessa natura cosí formata, e devono esister gli agenti dai quali essa corne tale dipende. Nulla ha qui da fare 1? supposta o l'assurda eternità del mondo: solo è in vista l'ordine delle cacioni present! e per sè ordinate, dalle quali pende che sia, per esempio, la natura umana, con la varietà delle sue operazioni, con la sua facoltà riproduttiva. Qui è assurdo manifestamente il processo all'infinito: perché nelle cagioni cosi ordinate, come i successivi motori in un congegno che tutto insieme si innove, e ripugna il passaggio per mezzi infiniti, e ripugna che muovansi i dipendenti, pochi o molti che sieno, ove non è un primo indipendente. Di nuovo: Le cause a noi presentí in natura hanno commista la virtù

attiva a molta potenzialita : dunque non sono prime, e ne richiamano altre più pure.

Simile è ancora il processo dedotto dalla contingenza delle cose presentí. L'ordine tutto dell'essere puô dirsi contingente? Certo no. clic non avrebbe sufficiente ragione: o nel suo complesso c necessario, o è impossibile. Impossibile no, chè di fatto esiste. Dunque v'é un Primo necessario. E assurdo è il porre che ciascun termine sia ragion di essere al seguente, o l'abbia per sé noli'antecedente. Come se molti speechi mi riílettessero luce, senza un primo per se lucente; come se gli anelli d'una catena si sostenessero, senza un arpione ferino per sé. Notiamo poi quanto sia più manifesta la nécessita del Primo, per l'identità della sua Essenza con l'Essere; la contingenza del resto, per la distinzione. Senza questa, la ragione della diversité sarebbe soltanto o nel fatto o in una considerazione della mente : nè Puno nè l'altra bastano senza intrinseca ragione nella costituzione delle cose.

• • •

Succede la quarta prova, compendiata in quella frase : *ubi datur magis et minus tale, datur maxime tale.* Essa fu rifiutata da molti, che molto scrupolosamente l'intesero, opponendo che il miglior uomo del mondo non è cagione degli altri. Senonchè la stessa evidenza di cotesta osservazione doveva ammonirli che non cosi l'Angelico poteva intendere l'argomento. Neppure è vero che ci sia fra gli uoinini alcuno migliore nella ragion di uomo : chè questa costituisce una determinata sostanza e non ammette il mono e il più. La differenza puô essere soltanto nelle forme accidentali. Ma or ora dichiareremo corne l'applicazione di quella dottrina debba trascenderé ogni determinazione di specie e ogni composizione di potenza e d'atto. Vana fu dunque la confutazione di una sentenza non bene intesa.

Più altamente l'Angelico pensó, doversi ammettere una Forma sovrana, por cui virtù e a cui imitazione sono a lor modo perfette le finite cose. Manifestamente non possiam cercare cotesta forma tra quelle che son ricevute in un soggetto, perché non poté il soggetto medesimo ottenere la sua perfozione, se non in virtù d'un agente superiore. Tanto meno possiamo cercarla, dov'é una ragione specifica determinata, la quale non puó essere per sé cagione necessaria di quelle forme che hanno nel modo stesso la sua perfozione e pero non ne dipendono. La ragione onde proviene che esista nell'universo la natura umana non è certo un uomo, né superiore a sé, nè cagion di se stesso. Tutto questo per conseguenza é da escludere.

Ma dalle cose tutte possiamo astrarre due diversi ordini di ragioni formali. Le une inchiudono il modo genérico o specifico, che determina le essenze o le nature, come la ragion di animale e quella di uomo. Son queste perfezioni necessariamente limitate, perché escludono i modi spettanti a nature più elevate; e il fondamento è che inchiudono composizione e potenza, grossa nei corpi, più sottile negli spiriti, fra i quali pure ogni specie nega la perfezione delle indefinite nature più alte. Le altre ragioni che possiamo astrarre, sono più pure e più semplici, perché non determinate ad un genere, ma trascendenti. Ond'é che possono applicarsi diversamente, ritenendo una certa unità di ragion formale, ma prendendo modi diversi; non convenendo adunque in un concetto univoco, ma solo in somiglianza di proporzione o di analogia : e non eschidendo dal soggetto, al quale si attribuiscono, veruna perfezione possibile. Cosí anche dall'infimo ordine ohe è il corporeo, astraggo le ragioni di sostanziale sussistenza, di vita, di potenza attiva, poi di conoseenza e di amore, poi le massime nozioni di ente, di uno, di verità, di bouta, le quali trascendono ogni natura determinata, e dicono pura perfezione, e potranno avverarsi in una semplicissima attualità.

Or tutte le cose che noi vediamo e tutte le nature finite tanto hanno di bene, quanto partecipano a quelle supreme ragioni. Ma cotesta partecipazione c torse una sola relazione pensata, o è una reale dipendenza? Tornano qui le ragioni che in principio esponemmo dell'atto e della potenza. E soprattutto dobbiamo osservare che se in due soggetti troviamo in qualunque maniera ripetuta una simile attualità, non puo essere in ambedue prima e inters, nè a ciaseuno dei due pud convenire in quanto è desso, o è propriamente quello che è: nia converrà dire che quella formalité o compete all'uno per sè, all'altro in quanto riceve dal primo, owero compete ad ambedue, in quanto uguahnente dipendono da un primo. Ne dipendono per imitazione, in quanto la loro perfezione per vera analogia, non certo unívocamente, conviene con la perfezione del primo: questo c sommo esemplare e quasi forma estrinseca delle attualità diminuite nei diversi soggetti. I quali ne dipendono ancora per causalità effettiva: perche, se solo quel primo è da sè cotai perfezione, per esso solo potrà questa avverarsi altrove. E se altrove non puo esser pura, ma dee eomporsi con un principio potcnziale, ripugna che la coinposizione si faccia altrimcnti che in virtù del primo, il quale c tal perfozione in quanto è desso. L'una e l'altra maniera di dipendenza dal primo è inclusa in quella che si è detta *partecipazione,* della quale altri appena salva il nome.

A torto per conseguenza la porremmo ideale soltanto e non reale, mentre non la fingiamo noi, ma dalle cose ci è dimostrata e in esse la ravvisiamo. Anzi dobbiani dire che se una ragion formale a diversi compete, non avendo in sè la formale moltiplicità, dee moltiplicarsi per altra causa; certo non puo competere a ciascun di quoi molti in quanto è quell'uno che è, e deve csserci ragione del convenire di molti in uno. Non puo competere a ciaseuno in quanto è desso, perché dovrebbero tutti identiíicarsi con

quell'uno; non puô mancare la causa délia convenienza, che altrimenti sarebbe fortuita e assurda. Adunque di due soggetti, ai quali una stessa denominazione è attribuite, o l'uno è daU'altro, o ambedue sono da un primo che li precede: cosi il ferro è rovente pel fuoeo, e pel fuoeo son caldi il ierro e l'acqua. In quelle che non dipende, la forma dev'essere assoluta e perfetta; negli altri concreta e partecipata. Che però, se i platonici errarono, ponendo astratte e senza materia quelle forme speciliche, le quali esigono materia, nè possono esistere fuori delle corporee concrczioni; non errarono, ponendo che debbon esistere formo analoghe e di pura attualità, dalle quali hanno partecipato l'essere e l'atto e la perfezione le singóle specie e le finite cose. E nel pensiero cosí appurato di Platone dovette entrare Aristotele, quando affermé che di sua ragione e per causalità l'atto è assolutamente prima della potenza: non solo il primo è per sè conosciuto e la seconda per ordine ad esso, ma realmente non puô la seconda conseguiré la perfezione se non in virtù dell'atto preesistente; e dobbiamo con ció salire a un Atto puro, come salivamo ad un Motore immobile. Di più quell'unico Atto sarà semplice e per sè sussistente nella pienezza della sua perfezione, e in ogni modo il primo. Pertutto altrove sarà composizione di attualità ricevuta in un soggetto. Questo non potra ottenersi se non in virtù del primo, e cosí appare necessario l'altro detto aristotélico, bene interpretato secondo la dottrina qui esposta: II primo in ogni genere è cagione degli altri. II primo, s'intende, non per accidentale vantaggio, non univoco con gli altri, como se il più perfetto animale fosse causa degli animali; ma per formale elevazione, come quello che è da sè e pienamente, in confronto del resto che puô análogamente imítame l'attualità.

Dunque in virtù del massimo Ente, che è poi ancora massima vita e ogni pura perfezione, hanno l'essere e ogni bene le finite nature. E poichè la ragion di ente da sè non

escinde perfezione alcuna, anzi tutto include, sarebbe assurdo che si awerasse soltanto diminuita e monea, o che dove si awera per sé stessa, indipendentemente da ogni altra causa, fosse imperfetta. Anzi perché prima esiste nella sua pienezza, é possibile nelle partecipazioni ; e cosí, quando noi constatiamo l'esistenza d'un mínimo che, no abbiamo assai per conchiudero l'infinito Iddio.



Immensamente più che non sia ordinata intellettualmente qualsiasi macehina od officina, la natura universale si mostra meravigliosamente disposta nelle singóle sostanze e nel complesso di tutte insieme. Se sarebbe pazzo chi dicesse trovarsi a caso ben poste le parti d'un congegno umano, molto più pazzo dee dirsi chi neghi di voder Popera dell'intelletto in tutto l'universo. Dunque c'è l'ordinatore Iddio. Crcdctte di essere acuto Emmanuel® Kant, osservando che a metter ordine basta 'un intelletto inferiore, senza sorgere a Dio. Ma fu grosso, dimenticando che qui non si tratta di bene disporre i libri già scritti d'una biblioteca: sibbene di scrivere gli stessi libri ordinati fra loro: vogliam dire che l'ordine delle cose importa la costituzione intima, o l'essenza delle cose stesse, proporzionata tra loro e alia perfezione del mondo. Ora per questo richiedesi chi possa sulla natura stessa e sull'essere, non soltanto sulla relativa posizione. Porcio senza dubbio chi ordino l'universo non poté essere altri che il Creatore Iddio.

Ma parvo ad altri di fuggire alla stretta dell'argomento, con porre eho tutto sia per cieca nécessité di natura. L'errore é profondo per tre capi principalmente. Primo, per fare assoluta quella nécessita, la quale in moite parti inchiude contingenza. Perché, a mo' d'esempio, é contingente la mistura dei vapori nella nostra atmosfera; anzi il mantenersi costante la proporzione dell'ossigeno e del-

l'azoto e la purezza conveniente alla vita dei vegetali e degli animali, non è senza un meraviglioso complesso di cause disparate [1]; è contingente la porzione dei continenti e dei mari sui nostro globo, richiesta alla buona misura delle pioggie e dei climi; è contingente la quantità dell'energia, che dipende dalla primitiva disposizione degli elementi nel mondo, e la posizione dei pianeti, e altri fatti, senza i quali l'universo non sarebbe stabile o a noi utile. Non è dunque vera tutta l'asserita nécessita; se pure questa non sia presa dal *fine,* che gli awersari voglion negare. Secondo, è profondo errore, il fingere che sia prima e indipendente nécessita quella d'una natura composta di tante parti e potenziale ne' suoi principi: corne quelle parti si unirono, e come la potenza da sè stessa è venuta ail'atto? Terzo c profondo errore il far cieca quella nécessita, non indotta, or si suppone, da più alto agente, la quale è tuttavia ragione di tanto ordine o di cosí grandiosa e perfetta tendenza ad un fine. E' cieca, eppure ha l'effetto d'una mente altissima! Contro tanta impossibility protestava il Filosofo nel TT dei Fisici; poiché, diceva, se vediamo che le cose tutte con certa ragione tra noi heno disposte hanno l'ordine dall'intelletto, non puo essere che nella ordinatissima natura manchi l'opera di un intelletto. E se questo in essa non è, manifestamente è in Qualcuno dal quale dipende. Dirai che talvolta erra la natura ! Se è cosí, risponde Aristotele, già riconosci che ha un ordine, da cui talora per qualche contingenza vien meno : cosí dici che erra un medico, quando non ottiene la guarigionc: è certo segno che tendeva ad un fine. Dunque da un intelletto, non da cieca natura, c l'universo.

Ma qui pure si eleva la mente dell'Aquinate con.alcuni nobilissimi pensieri, che non convien lasciar nell'oblio.

i Bellissime a questu proposito sono le conferenze di A. Stoppani, raecoite in un volume, con il titolo: *La purezza del mare e deU'atmosfera.*

E' necessario ammettere, egli dice nella I parte della Somma, ove tratta della divina Volontà, che la prima Causa produce l'universo per libera elezione, non per nécessita di natura. Percho la natura ha un modo determinato di operare com'è determinata nell'essere, e pero procede secondo tutta la sua virtù. Or se il Primo operasse fuor di sé secondo tutta la sua virtù, produrrebbe qualche cosa d'indefinito e pero d'informe, né vi sarebbe misura a tutto ció che puo essere : con ció mancherebbe ogni proporzione e tutto sarebbe in somma confusione : infinita materia, infinita moltitudine, sproporzionata energia di moto, vicendevole distruzione di tutte le cose. E questo varrebbe eziandio per l'evoluzione, che fosse necessaria in una primitiva natura senza freno di arte e d'intelletto : che anche la potenzialitá spontanea e indipendente sarebbe nel suo modo senza limite. Vale ugualmente per un Agente estenio, il quale proceda ad agire per nécessita di natura, non per elezione che segue la forma intellettuale. Tutto cadrebbe nel disordine e nel caos indefinito. Dunque il primo Agente opera come artefice secondo un'idea, e tra le idee possibili seeglie quella che a Lui piace. Che se la natura e Parte tendono ad un fine, è necessario che operino intellettualmente: ma Parte è intellettiva per se stessa; la natura, perché diretta. Dunque prima é PArte nell'universo.

Poi, Pimperfetto non puo esser primo; Pimperfetto che in quanto è nianchevole deve dipendere da quello a cui nulla manca. Ora, dovunque le cose sono finite, e più manifestamente dove le forme sono ricevute nella materia, esse sono particolareggiate e diminuite, né hanno Puniversalità e Pintora pienezza, che serbano invece nell'intelletto. Pure é vero nella massima astrazione che il perfetto c prima dell'imperfetto, come cansa bastevole ed eccedente, mentre Pimperfetto non vale a dar ragione né di sé, né d'altro. II principio comunissimo dovrá applicarsi con maniera analoga, non certo mantenendo lo stesso concetto univoco, agli

ordini diversi. Una ragion formale sarà prima intesa per sè, che non s'intenda concreta nella materia. Un atto puro sarà cagione efficiente che una simile attualità venga a moltiplicarsi nei soggetti. L'idea dell'artefice è causa esemplare per sè, e indirettamente è pure efficace, quale disposizione del soggetto ad operare, dell'oggetto artificíate. Adunque umversalmente la forma concepita nell'intelletto precede nella sua perfezione, c per la virtù che l'accompagna, le forme reali delle finite nature. *Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus exsistentes sunt imperfectae, quia sunt particulariter et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulars. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, quum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate, nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deus igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem* \ Dunque, o Dio, onde vien tutto, deve essere intelligente; o la prima causa, qualunque essa sia, deve essere un Tntelletto. Quindi la finalité della natura.

In terzo luogo, se altri chieda con quai pensiero e a qual termine le cose tutte sieno ordinate, risponderemo che iî fine sovrano c Dio stesso; prima, in quanto Egli vuol comunicare la sua Bontá, che pure ama come partecipabilc da altri, benchè questo voglia liberissimamente, nè altra cosa fuori della medesima Bontà infinita sia per sè oggetto dei divino volere; poi, in quanto tutte le cose, amando il proprio bene, tendono a partecipare secondo lor modo la Bontà divina : *omnia appetunt Deum*. Era il pensiero d'A-

* *Contra denies,* l. I, e. XLIV.

ristotele; a noi è vieppiù manifesto. Ma è pur vero che le cose tutte quante hanno ordine tra loro. E questo dichiara l'Angelico [1], osservando che le singóle nature sono nol-l'universo, come parti nei tutto. Or se vogliamo assegnar l'ordine delle parti e di un tutto, dobbiam dire in primo luogo che ciascuna parte è ordinata al suo atto, come l'occhio alia visione: e questo solo, quanta arte non esige! Secondo, le parti inferiori sono ordinate alie superiori, come la vegetazione degli organi al sentire, e il senso all'intelletto. Terzo le parti son tutte volte alia perfezione dell'intero che da esse risulta con ottima disposizione. Dopo questo, l'intera sostanza puô avere un fine da conseguiré inori di se, ove consegua l'operazione perfetta. Símilmente nell'universo, ogni natura è in sè perfetta; poi le inferiori sono ordinate a bene delle migliori, sovrattutto l'universo corporeo è cosí disposto, che in esso possa viver l'uomo. Poi le singolari nature fanno bello e perfetto tutto l'universo, il quale infine è volto tutto insieme a Dio come a fine : o manifestandone gli attributi, dai quali viene e che imita ; o eziandio attingendo Dio stesso con la propria operazione, che è bene supremo delle creature intelligenti.

Anzi l'ordine dell'universo è perfettissimo, e poste le creature che esistono, non poteva essor migliore. Ond'è che pur nella Genesi si nota come abbia Iddio giudicate huone le diverse cose che successivamente creo, e ottimo il loro complesso, per l'ordine, a cui nulla si poteva aggiungere. Qualunque cosa faccia Iddio infinito, puô far cose più grandi, e non v'è fine, e l'ottimo assoluto tra le creature non è pensabile. Ma date le sostanze, che Egli voile creare, v'è un'ottima disposizione tra esse; e perd non v'è ragione che l'ottimo Iddio non la volesse. Dunque la voile; e qualunque sia la piena dei mali che dobbiam deplorare, l'universo non poteva esser meglio ordinato. *Dicendum*

1 I p.. q. LXV, art. II.

quod universum, suppositis isths rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quoniam si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis: sicut si una chorda plus aequo intenderetur, corrumperetur citharae melodia \ Cosi l'Angelico, e pud ossor conforto al dolore, che fra i particolari disordini par necessario.

n.

Ayermando e provando che Dio è, abbiamo forse asserito riguardo a Dio un attributo volgare, comuna a Lui e a tutte le cose che formano l'universo? Rispondiamo subito che no: anzi quello stesso *è* nella presento questione inchiude differenze infinite, per le quali sopra tutto cib che non è Lui il grande Iddio si sublima. Ogni cosa possibile fuor di Dio esiste cosí che potrebbe assolutainente non essere, e poteva non venire all'esistenza e pub cessai di essere; ogni cosa ha l'essere come un atto che sopravviene alla sua natura e in essa non o contenuto; ogni cosa è in sè limitata, montre l'essere fuor di essa si stende ail'infinito: ciascuna è una goccia nel pelago sterminato. Al contrario Iddio è, per intrinseca nécessita di natura, e a Lui ripugna assolutamente non essere, corne ripugna la falsità al principio di contraddizione; è, per la semplicissima attualità importata nella ragion di essere, senza che questa sia determinata per alcuna distinta formalità di tale essenza in che quell'atto si faccia concreto; è, nell'assoluta pienezza della perfezione, fuor della quale nulla rimane, che meglio assai e più puramente in quel Primo non sia.

Pensi chi leggo, quanto più veramente, per l'intrinseca

› I p., q. XXV, art. VI ad 3œ.

maniera dell'essere, si affermi l'esistenza del soggetto sussistente, ossia della sostanza prima, ragione fondamentale di esistere a tutti i suoi accidenti, di quello che l'esistenza pure si affermi delle qualité o delle altre accidentali disposizioni che a quel soggetto ineriscono, e che in tanto sono, in quanto la sostanza medesima, prima per sè esiste, poi è cosí o cosí disposta. Quanto più veramente, a mo' d'esempio, il ferro *sia* di quel che *sia* il calore pel quale è caldo; quanto meglio l'anima che il pensiero pel quale essa è pensante. Bene riíletta, e veda che l'attualità d'esistere, benchc designata con lo stesso nome, realmente è diversa nella sostanza e nella sua forma accidentale: purchè altri non sogni che questa sia a modo d'uno spiritello aggiunto a quella. Poi ripensi e intenda, che senza comparazione più e più si differenzia la maniera di atverar l'essere, o di porsi nella realtà come esistente in atto, per Iddio e per qualunque natura distinta da Lui; per Colui che è Tutto e per le cose aile quali manca l'infinité; per Colui che è di sua natura e per cio a cui l'essere è quasi un accidente.

Che pero, prendendo dai)'essere il concetto di ente, secondo la nozione *ens est cuius actus est esse,* profondamente e sostanzialmonte diversa è la ragione di *ente* applicata a Dio e aile creature. Vi rimane una sola convenienza di analogia, per somiglianza; non diretta degli atti in sè, ma delle proporzioni tra gli atti e i soggetti, in questa guisa: che come la creatura pel suo ordine all'esistenza è costituihi ente, e per la sua esistenza è costituita in atto, cosi la divina Essenza, della quale il concetto per noi è altro da quello del!'esistere, per l'identité eon il suo atto è veramente costituita in sè realissima; ond'è che il modo di essere, intimo all'essere, è tutt'altro in Dio e nelle creature; e inline è certo che la vérité del nostro essere in atto molto più altamente è precontenuta in Dio. Ne segue ancora che, quantunque usiamo d'una stessa voce *è*

per designare l'attuale esistenza, o della voce *ente* pel soggetto che esiste, increato o creato, e alla voce risponda nell'anima un solo pensiero, tuttavia la ragion formale significata, o il concetto obiettivo, viene a determinarsi con intrinseca diversité, si che non abbiamo nella comunanza della parola e del pensiero l'unité richiesta per l'universale, ma quella sola che basta per un rapporto analogico.

In altra Scuola si è pensato diversamente, e s'è detto che l'essere ugualmente nega in ogni caso la nullité. L'illusione per awentura è la stessa che fa parere impossibile la distinzione dell'esistenza da ció che esiste: è la confusione dell 'i: che unisce il predicato al soggetto, con l'é che importa l'atto dell'ente. II primo è nella mente, ed è logico, e rimane nella sua astrazione, senza vestire le diverse maniere dtgli oggetti; il secondo è nelle cose, e per se diverso dall'uno all'altro soggetto a cui si applica. Se altri si ferma all'essere che unisce i termini del giudizio, lo potra forse prendere per uniforme ed unico : forse, diciamo, perché ci son pure vari modi di convenienza, più o mono necessaria, fra i termini; ma chi debitamente considera l'attualité delle cose, dovrà riconoscere le differenze. Le quali, se fossero aggiunte al concetto comune, non toglicrebbero l'univocité; ma se lo mutano intrínsecamente, fanno perire la vera unité e sola puô rimanere qualche somiglianza di proporzioni.

Adunque in modo singolarissimo. Dio è. La singularité sopratutto è questa, che l'essere costituisce in Dio la sua stessa natura; di che Egli viene con tutta propriété a nominarsi Colui che è. Si noti un'altra volta che questo ha senso e valore, in quanto s'intende l'atto di essere, come altro dall'atto mentale che unisce il predicato al soggetto: chi confondesse i duc, diminuirebbe il valore di quella asserzione che Dio è per natura l'Essere.

Questo è tuttavia con altra espressione quello che abbiamo conchiuso, dover esistere un Primo che da sè esista.

E' necessario percio che Egli sia atto purissimo. Se inchiudesse alcunchè di potenziale, secondo questo dovrebbe dipendere, e non sarebbe da sè determinato ad essere. Se constasse di principii diversi, e ciascuno di questi rispetto all'altro sarebbe incompiuto, e sarebbero in potenza alla perfezione de) composto, e questo non sarebbe primo in ogni maniera, ma secondo alie sue parti. Colui che è per natura, con cio stesso è atto di essere: ora l'essere per sè dice sempre attualità e niuna potenzialità, perché ogni cosa è in potenza in quanto non è, è in atto in quanto è. *Hoc quod dico esse, est inter omnia perfectissimum, quod ex hcc patet quod actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod esse ponitur. Unde patet quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*[2]. Se dünque v'è un principio distinto dall'essere, non tutto è perfezione pura; nè tutto dice la pura attualità della perfezione e dell'essere; la quale è vera nella massima semplicità dell'essere assoluto, che come tale sussiste, e costituisce Colui che è.

Adunque ogni imperfetto è composto; perché non puô costituirsi nell'intera semplicità dell'atto di essere, che da sè è determinato ad esistere. E ogni composto è imperfetto, perché contiene la potenzialità delle parti in ordine al tutto; e secondo questo almeno v'è deficienza in confronto a quello che è l'essere assoluto. E ripugna l'assoluta semplicità d'alcun finito sussistente, che sarebbe atto puro nè si distinguerebbe dal Primo infinito. A che non si oppone la semplicità dei principii, onde consta il sussistente; perché quei principii non adempiono ciascun da sè la ragion di ente, *cuius actus est esse;* ma soltanto nel comporsi e costituire il soggetto che ha l'essere, per analogia al tutto, e Puno per riguardo ail'altro, partecipanoi

i *De Potentia,* q. VII, art. 2, ad 9m.

la ragion di ente. Soltanto Colui che c, e che esiste come Essere assoluto, da sé sperne ogni composizione: *IIoc autem unum simplex et sublime est ipse Deus*[1].

Di qui trarremo il più nobile concetto della divina infinita. Altri la vogliono dedurre dall'aceitó formalmente riguardata come costitutiva dell'Essenza prima. A che noi osserviamo che lógicamente l'aseità è biion principio di ragionamento; da essa noi pure deduciamo che Dio sussiste secondo la semplicissima attualità dell'Essere. Ma a prenderla come formale costituzione del soggetto, del quale poi gli attributi sieno quasi proprietà conseguenti, si oppone il non présenterai l'aseità come una natura, ma come un fatto che di tal natura si awera; e (piando i suoi sostenitori dicono che appunto il soggetto è la radice di cotai fatto, vengono a dire quello che noi affermiamo. Ad una radice convicn discendere, e questa è la pura ragione dell'Essere sussistente. Quanto poi al dedurre subito l'infinità, poco efficacemente altri ragiona, dicendo non poter essere limitato Colui che è da sè, perche non dipende da alcuna cagione che lo limiti. Conviene assegnare la ragione intrinseca, posta sempre nei principii costitutivi del soggetto, piuttosto che ricorrere ad una ragione estrinseca quai è quella della causa efficiente, e tanto mono alla sola negazione di questa. E se l'intima ragione d'un soggetto non dicesse perfezione infinita, perché il non aver causa gliela darebbe? Pienissima la troveremo nel concetto di Colui che è, o che sussiste come Essere assoluto.

L'infinito si presenta al nostro pensiero sotto una forma negativa. Vediamo le sostanze intorno a noi tutte estese con una certa misura; mentre le vediamo crescere.

[1] In Bout. de Hebdom., lect. II. E chi mediti il I art. della questione VII trn le Disputate *de Potentia*, vedrà come la stessa scmplicità rettamente acenda dalla ragione di motore immobile, al quale ripugna ogni potcnzialità, e da quella di Mas imo ente, che non puô essere diminuito da alcun soggetto in cui l'enere sia ricevuto.

o le imaginismo sempre maggiori possiamo fingere di non vedere più i limiti, come se gli spazi dell'universo non avessero confine. Per analogía alia grandezza quantitativa, diciam pure grande e maggiore la perfezione d'una qualité o d'uno spirito, secondo la sentenza di sant'Agostino: *non omne quod dicitur magnum, mole magnum dicitur.* Poniamo che questa perfezione risponda alla quantité senza limiti: ecco l'infinito in perfezione, come al nostro pensiero prima si presenta. Si parte dall'estensione, e secondo questa Aristotele disse infinito quello di cui, prendendo qualunque quantité, sempre rimane altro da prendere.

Ma l'Angelico determinó con maggior cura cotesta nozione; osservando, potersi prendere)'infinito si dalla parte della materia, sí da quella della forma. Chè Puna è determinata o ristretta per l'altra; da se ciascuna rimane in una vera infinité. La materia è potenza capace di varie forme, da una delle quali se è attuata, con cid stesso è determinata e finita, e ha la propria perfezione. Se invece esiste, o almeno se si considera, senza forma alcuna, manca dell'atto proprio, e rimane indeterminata. Questa per conseguenza c infinité d'imperfezione; è un infinito potenziale, e piuttosto dicesi indefinito. Ad esso si riduce ogni infinito quantitative, corne appunto la quantité nella materia si fonda e fuor della materia non si avvera. Diciamo infinita la moltitudine o l'estensione, perche non ne assegniamo il numero o l'ultima superficie, e poniamo che possa distendersi quanto si vuole, al di lé da ogni limite prefisso: è nella mente come indeterminata, e non pud esistere in atto nella realtà. Questo, per ció che riguarda la materia e l'indefinitezza che le compete.

La forma invece, o è di natura sua ordinata ad un soggetto, o è nata a sussistere per se stessa: ben conviene all'atto puro, che è perfezione e determinazione, ció che ripugna alla pura potenza. Quando la forma è atto d'un soggetto, scende, per cosí dire, dalla capacité di attuarsi

in potenze innumerabili, alla concrezione e alla singolarité di questo soggetto in cui è; cosi è finita dal soggetto e perde la sua infinita. Quando per sè sussiste come atto intero e perfetto, ritiene una tutta sua e più elevata infinité; perciocchè la sua ragione formale non è diminuita alla capacita del recipiente, nè ristretta ad un singolare fra i molti che possono partecipare la stessa maniera di perfezione. Nè essa ha per sè incertezza o indeterminazione alcuna: anzi è salda e fissa nella sua realtà, com'è bene pensata nella sua ragione; ed è intera *a* piena nella perfezione dei suo ordine.

Questa infinité della forma, o dell'atto non diminuito dalla pienezza della perfezione che per sc dice, puo considerarsi anche nelle ragioni specifiche immateriali, come son quelle degli spiriti, misurati nel diverso modo d'intendere. Ma rimane una infinité relativa a cotale specie; non è assoluta infinité di perfezione, perché esclude l'attualità o la perfezione che sta fuori del suo modo formale e specifico, da noi supposto. Se invece trattasi di perfezioni non comprese in alcuna specie o in alcun genere, le quali non escludano modo alcuno di perfezione, corne awiene nelle ragioni formali che abbiamo considerato, illustrando la *quarta via,* l'infinité della perfezione è assoluta.

Dall'ordine sostanziale abbiamo potuto astrarre in quel modo sublime, la sussistenza, la vita, la spiritualité; dall'ordine operativo, l'intelletto e il volere con tutte le perfezioni conseguenti a cotesti atti, e poi la virtù attira, che puo comunicare fuor di sè qualche partecipazione dell'attualità in che il primo sussiste. Sono sei perfezioni pure, delle quali la ragion formale è distinta nel nostro intelletto; ma nessuna si attua, senza comprendere tutto le altre: chè la sussistenza, se è semplice e perfetta, inchiude spiritualité, e con essa il resto è evidente. Adunque. ove queste perfezioni non sono partecipate, ma sussistono come tali, importano assoluta infinité d'ogni bene.

Ora ció tanto più vale per l'Essere, che di quelle medesime è più elevato e puro; e rispetto a qualunque attualità pensabile dice atto ed è formale, e tutto comprende quello che non isvanisce nella chimera e nelTassurdo.

Dunque l'Essere sussistento, secondo ogni ragion di perfezione, non perchó estrinsecamente non ci sia chi lo limiti, nó perché non appaia ragione di limitarlo; sibbene per intrinseca nécessita, o perché formalmente tutto dice e comprende, importa intera la virtù dell'essere, e una piena assoluta infinita; la piena infinita della forma, che è di perfezione, e l'infinità di quell'atto che rispetto ad ogni forma c formalissimo. Udiamolo un'altra volta con nuove espressioni da san Tommaso. *Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum esçe: nulla enim nobilitas esset homini secundum sapientiam, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competii esse secundum lotam essendi potestatem : sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedincm, qui eam secundum suum modum recipit,'et fortasse non secundum totum posse albedinis*[1].

i *Contra Gentes,* l. I, c. XXVIII. Noti il lettore come perpetuamente l'Angelico dica delle creato cose, che non sunt suum *esse.* Se avesse pensato al modo altrui, qualche volta almeno per caso gli sarebbe riuacito di scrivere: /ion *sunt ipsum esse.* Noti ancora l'esempio preso dalla bianchezza: trattasi senza dubbio di reale distinzione dal soggetto. Noti in terzo luogo perché s. Tommaso sia eostretto a prendere gli esempi dalle qualité corporee, alie quali pernltro ripúgna il sussistere. Non solo fu necessario il partiré da ció che a noi è più noto; ma di più, era impossibile cercar similitudini nelle ragioni sostanziali, perché determinate indivisibilmente alia specie o al loro grado, nè suscettive di più o di meno; concrete ancora nella materia e non separabili intelligibilmente da essa. Invece le forme accidentali paiono aver la lorn essenza non complicanto il soggetto.

In quel medesimo concetto, che Iddio sussiste secondo la pura attualità dell'essere, è immediatamente manifesta la nécessita di tutto il resto che intorno a Dio possiamo affermare.

Evidente è l'assoluta immutabilità; poichè qualsiasi soggetto in tanto è mutabile, in quanto puô divenir qualche cosa che tuttavia non è. Or qui s'inchiude difetto e potenza, che nell'essere assoluto ripugna. E lo stesso essere è ornai tutto ció che puô essere. Dunque nulla affatto puô aggiungersi all'Essenza divina, che è immobile nella perfezione posta al di là da ogni termine ove, ottenendo atto e perfezione, tende a quetarsi qualsiasi moto.

Vero è che Platone pose in Dio qualche moto : ma non parlava nel senso più rigoroso del linguaggio aristotélico e nostro: intendeva per moto l'attività di qualsiasi operazione. Ogni perfettissima operazione porta infatti nella creatura un atto distinto dal soggetto operante e dal suo essere. Ma anch'essa è attuale perfezione, in quanto in atto è. Dunque è compresa nel primo atto pel quale è Colui che è; e l'essere primo di Lui comprende l'ultima attualità del pensiero e dell'amore. Adunque non procede in Dio l'operazione dalla natura: anzi è perfezione inchiusa nella stessa natura. Cosí ci dice con evidenza la ragione; nè pensi alcuno che la fede dobba corroggere in questo il natural lume. Anzi, conformando la verità che Iddio è il suo intendere e il suo volere, aggiunge l'inaspettato mistero, che v'è processione d'un termine proprio all'operazione, corne il verbo è termine dell'atto intellettivo, e l'amato è nell'amante corne termine dell'atto volitivo: e tutto rimane idéntico alla infinita Essenza, e fra il principio e il principiato v'è sola distinzione relativa: con che ci poniamo in una sfera di verità aff'atto nuova, al disopra di tutto ció che la ragione dimostra e sa, senza contraddirle in nulla. L'assoluta semplicità dei purissimo Essere, ove per fede sappiamo contenersi eziandio vere

processioni vitali e termini distinti di opposte relazioni, rimane intatta e certa.

Con questo divien chiaro il concetto dolia divina éternité, la quale molto male sarebbe pensata, se si apprendesse come una serie infinita di secoli. Anzi o in atto semplicissiino, senza prima e poi, come dobbiamo intendere l'Essere sussistente. E in quel modo che vediamo un'astratta verita, per esempio la rotondité del circolo, non aver successione, ma star ferma in se stessa, applicandosi in concreto ai soggetti mutabili; cosí dobbiam vedere eterno ed immoto l'Essere sussistente, il quale, prima e meglio che non sia intelligibile qualsiasi assioma, è in se stesso principio necessario e immutabile di tutto ció che puó intendersi: più veramente eterno nel suo atto reale ed esercitato (ei si perdoni questo gergo scolastico), che non sia eterna l'astratta verità intesa da noi. La nostra mente, seguace della fantasia, non puó a meno di rappresentarsi la durazione come alcunchè di corrente a guisa del tempo, ch'ó misura del moto secondo il succedersi delle sue parti; ma allontanando dagli oggetti più alti ció che è proprio dei più bassi, sentireino l'essere tutto insieme di Colui che permane come Essere assoluto, e nel quale ripugna ogni mutazione, ogni differenza di atti, di conoseenza, d'amore, ogni ragione di concepire prima e dopo.

Fra tutte le positive perfezioni che possiam nominare, la prima for.se che segue alla semplicissima attualità dell'essere, è l'intellettualità. Tutti senza dubbio l'attribuiscono a Dio, come pura perfezione, e perche l'ordine dell'universo ben ci dimostra la Mente ordinatrice, e perché non ne potremmo noi avere una scintilla, se prima non fosse quel Sole infinito. Ma per via più intima, e possiam dire quidditativa, affermiamo il divino Intelletto, stando nell'assoluta semplicità del puro atto: che in modo unico e tutto suo si eleva con interminato intervallo e sopra ogni potenza materiale c sopra ogni spiritualité finita. Abbiam

veduto che la negazione della materia è ragione sufficiente d'intellettualità, e che l'alzarsi nell'attualità dell'esscnza, o dell'essere corrispondente, importa la proporzionata crescente perfezione dell'intendere. Ora Iddio è in cima alla spiritualità, e sta fuor dell'ordine dei liniti spiriti, in quanto non pure è libero dalla materia, ma ancora dall'essenza che riceve l'essere. Perciô lo stesso atto del sussistere divino è puro intendere; e Dio è in Se medesimo, non solo per identità, ma insieme per conoscenza idéntica al suo essere.

E poichè l'intendere è un estendersi dell'intelligente con il suo atto ail'attualità delle nature diverse, meglio per Iddio diremo che il medesimo suo esistere è un possedere intenzionalmente Se stesso, chè non altro da Lui puo assegnarsi corne oggetto primo, per sè terminante il pensiero infinito. Prima, perche non altra natura risponde alla perfezione e alla purezza di quella conoscenza che è il primo Essore; poi, perche l'oggetto primamente e per sè conosciuto informa e attua di sè il conoscente : or corne potremmo pensare che alcuna attualità seconda informasse di sè la prima? o che una verità dipendente fosse in alcuna guisa misura della prima Verità ! Non c'è dubbio adunque che unico oggetto per sè terminante la divina intellezione, owero unico oggetto per sè conosciuto è la divina Essenza : la quale, non pure a guisa di specie informante l'intelligente quai principio d'intellezione, ma eziandio corne termine e oggetto in sè stesso inteso, è unica ragione a Dio di conoscere tutto cio che conosce.

Come l'essere sussistente è puro atto intellettuale e operazione intellettiva, cosí è termine inteso : nè certamente ha bisogno di presentarsi alla Mente divina per una specie che risulti dall'intender di Dio, in modo simile a quello che si richiede in ogni finito intelletto, ove l'essere non è intendere, e l'essenza spirituale è principio d'intellezione, ma non è la stessa intellezione. Questa impurità

di atto negli spiriti finiti impediste, e che essi intendano in quanto esistono, e che la Joro essenza, benchè direttamente conoscinta, sia l'intrinseco e immediato termine dell'intellezione : risulta invece quella che chiamasi specie espressa, e che pure ha nome di verbo intellettuale. Questo verbo è intrínsecamente proferito da chi intende, per ció che l'intelligente costituisce in se stesso l'oggetto intenzionalmente riprodotto, come una immagine vicaria dell'oggetto medesimo, il quale non di se stesso, ossia non della sua realtà, che non è pura forma intelligibile, attua la mente. Or questa nécessita, anzi la possibilité vien meno per Tddio, nel quale tutte le opposte ragioni si aweranq. Di che la ragione conchiude non doversi ammettere in Dio alcun termine distinto dal suo primo essere, ch'è insieme atto puro intellettivo, ossia non potersi ammettere il verbo in Dio, se non forse per qualche semplice distinzione di ragione pensata da noi.

Di nuovo, erra forse con ciô la mente umana, e deve essere corretta dalla fade ? Persistiamo nel dir di no. Chè la ragione bene precede nel suo ordine, ove non considera nè pensa altra distinzione che di realtà assolute; e davvero non v'è in Dio termine assoluto distinto dall'essenza, e davvero l'Essenza medesima ha ragion di termine al suo intendere, ossia di verbo. Ma la fede c'insegna che senza supporre termini distinti, anzi come prima ragione di distinzione, e costituendo i suoi termini stessi, s'awera in Dio la relazione: e che l'intendere infinito è ragione pella quale la stessa divina Essenza è Dicente in una Persona, è Detta in un'ultra: altra ed altra Persona, perché ciascuna sussistente della sussistenza dell'Essere assoluto, e ciascnna distinta por la relativa opposizione tra il principio e il principiato. Tutto questo non è eontro la ragione, ma ne sta in tutto fuori. E invano e dannosamente, perché falsavano i concetti, vollero altri immaginare argomenti persuasivi della Trinità. Nè gli argomenti naturali avreb-

bero mai conchiuso, ne mente umana avrebbe sospettato mai reali relazioni comprese nella semplicità di un Essere indipendonte, o costituzione di termini distinti per la relazione medesima, o processioni vere, ove tutto è contenuto nella prima attualità.



E' impossibile che all'infinito intelletto non si accompagni la volonté; ossia che il primo Essere, con ció stesso che idénticamente è pensiero infinito, non sia infinito amore. Perché la processione intellettuale dell'assoluto bene necessaidamente importa compiacenza piena nel bene stesso : e Pió, che Sè conosce come ogni bene, non puo a meno di amarsi in proporcione, ossia senza misara. Nè altro mai amera se non per quell 'unico bene, fuor del quale altro non è possibile che una comunicazione del bene medesimo. Onde la verita di quegli. splendidi versi :

> La prima volunta, ch'è da se huona,
> da sé, ch'é íoninio ben, mai non si mosse.
> Cotnuto è giusto, quanto a lei consuona:
> nullo creato bene a sé la tira,
> ma casa, radiando, lui cagiona.
> (*Farad.* XIX).

E cosí abbiamo la singolare liberta del divino volere, riguardo a tutti i boni possibili che non sono Dio stesso. Unico oggetto al quale por se si porta il divino amore è la bonté divina, e questo amore è necessario. Per lei sono amabili le finite cose, che in alcun modo possono imitarla; ma in guisa tale che la prima bontá resta al tutto la medesima in sè. qualunque cosa sia o non sia fuor di loi. Per conseguenza, la divina Volonté liberissimámente vuole tutto ció che vuole nelle creature. Ma non soltanto è libera in quanto nessun bene particolare puo determinarla, o in quanto Iddio a qualsiasi allettamento possa resistere, in quel modo che possono le volonté create; bensî Egli è li-

berissimo, perché niuna cosa assolutamente puo allettare il suo amore, ma Egli vuole ed Egli ama con pienissima indipendenza ció che a Lui pince di volere e d'amare. Non v'è amore libero e gratuito, corne il suo. *Ipse dilexit me quoniam voluit me:* e non v'è altra ragione.

Ma perché il suo intendere e il suo volere sono la perfezione assoluta di coteste nozioni, ripugna che tutto in Lui non sia Sapienza e Santità : Sapienza, come verita che riguarda ii Principio e il Fine di tutto : *Ego sum* A *et* Q, *principium et finis;* Santità, perché qualunque cosa voglia, immobilmente aderisce alla Bontá infinita, únicamente per se voluta. E cosí qualunque perfezione possa poi pensarsi, o formalmente distinguersi nei finiti concetti, sempre sono modi conseguenti alia sovraeminenza dell'intendere e dei volere. Le quali perfezioni non sono in guisa alcuna distinte in Dio: anzi tutte s'adunano nella semplicità dell'Essere sussistente. Tuttavia necessariamente distinguonsi nella ragion formale pensata da qualsiasi finito intelletto, che per sé non si termina all'Essere sussistente, ma seguendo sua natura, conosce l'essere secondo le diverse ragioni che lo determinano. Sarebbe falso altrimenti quel che dicemino, non potersi elevar la mente da sè a formarsi un concetto proprio di spiritualità più alta che essa non sia. E poichè la semplicità divina, non pur per grado, ma per modo diverso, eecede ogni spiritualità creata, ove l'essere è distinto dall'essenza, ripugna uno spirito finito, al quale sia connatural© vedere Tddio, quai è in sè stesso. E che soprannaturalmente sia possibile, solo per fede ci è noto. E l'argomento persuasivo della possibilité che ne dà l'Angelico ', non è che un indizio di qualche probabilité, pensato dopo che ci fu nota per rivelazione la vérité dei l'atto. Perché davvero la conoscenza del minimo intelligibile, quai é l'ente comunissimo e confusissimo, non prova

' I p. q. XII art. IV ad 3m.

potersi vincere)a naturale sproporzione dell'intelletto a vedere in se l'Essere clic tutto comprende e tutto eccede.

Ed Egli è in Sè assolutamente uno e semplicissimo, senza alcuna distinzione formale delle perfezioni, che per nécessité dei creato intelletto, noi intendiamo con diversi concetti e nominiamo con nomi diversi. A tutti risponde nella realtà un solo atto; non sono peraltro sinonimi, perché i nomi rispondono a diverse ragioni, e queste in noi sono distinte. Della quai distinzione è fundamento in Dio l'eccellenza sovraeminente, che awera la formalité della perfezione, benchè abbia un modo lontanissimo da quello che è fuor di Lui e che noi conoseiamo. Per ció le singóle perfezioni, che a Dio possiamo attribuire, hanno un senso analogico con quello che hanno nelle cose inferiori. Vuol dire che queste cose hanno fornito a noi la ragion formale d'una perfezione che non inchiude imperfezione, benchè l'inchiuda nella determinazione che ha tra noi. Cosi ci hanno fornito un concetto, che, tolta quella determinazione del modo, si awera in Dio. Quel fondamento è pure una contenenza di perfezioni virtualmente distinte : in quanto, e appena non saranno unifícate nella semplicita dell'Essere primo, necessariamente avranno distinte entité; e in Dio stesso sono cagione di attribuirgli le propriété e gli effetti diversi a quelle rispondenti. Cosi, quantunque l'intelletto e l'Amor divino sieno lo stesso atto pel quale Dio è, veramente sono ragione di altre attribuzioni : son ragione delle due processioni che la fede afferma, per le quali è la Trinité delle persone.

Ma perche l'intelletto immediatamente segue alla semplieità dell'Essere sussistente, ed è radice del volere e di tutte le conseguenti perfezioni, e infine è una positiva perfezione a noi come taie più chiara che non l'essere, confuso per nioJti con un atto logico; è sembrato ad alcuni di dover mettere nell'intelletto la nota prima e quasi essenziale di Dio, per dedurne poi gli attributi d'ogni perfezione. Que-

sta opinione ha i motivi or ora accennati, e inostra di sentir vivamente come l'intellettualità misuri l'attualità dello spirito; come per essa il soggetto sia costituito in vera possessione di se medesimo: e che gli gioverebbe essere, se non si conoscesse? come infine per l'intelletto bene sia assegnata la natura che intendendo è cagione di tutto quello che fa: l'intrinseca vita, che dà la propria perfezione del soggetto, e l'estrinseca produzione, che ne mostra la virtù e la formale causalité, si uniscono cosi nell'essere intellettivo.

Tutte vere e belle considerazioni; le quali tuttavia devon cedere all'altra, che l'essere precede anche l'intelletto; e che dov'è la pienezza dell'essere formalmente è inchiusa l'attualità dell'intendere, mentre non cosí diretta e formale è l'inclusione d'ogni perfezione nell'intelletto. Certo v'è connessione, e questo non puo coneepirsi senza quello; ma se cerchiamo l'ordine intrinseco e formale delle diverse ragioni, porremo prima il soggetto operante che l'operazione, prima l'atto che ció che s'intende attuato, prima e sopra tutto quell'essere che rispetto ad ogni forma e ad ogni atto pensabile è ancora più altamente forma ed atto.

E' piaciuto ad altri di considerare in primo luogo Iddio come l'assoluto Bene. Fu concepito cosí nella scuola platónica, e parve compiacervisi sant'Agostino, il quale incomincia l'opera sua *De doctrina Christiana,* salendo a Dio, come all'unico Bene, dei quale si dee godere o fruiré, mentre d'ogni altra cosa è da usare, e ordinando cosí l'universo. Nè lasciô Dio stesso di designarsi secondo quel pensiero, quando disse a Mosè: *Ostendam* omne bonum *tibi* (Ex. XXXIII, 18).

Non ci euriamo della compiacenza che qui avevano alcuni modernisti, sperando di trovarvi una conforma del loro volontarisme e di opporre a san Tommaso qualche cosa di meglio. E' certo che sotto questo aspetto Dio si presenta come causa finale, che tra le cause è formalmente

nobilissima, in quanto essa è prima a muover l'agente, che induce la forma nella materia, e in quanto per se stessa è immota. E' certo ancora che in questo modo più direttamente Iddio attira l'amore, e appare come termine dell'universale desiderio: *omnia appetunt Deum* *. Ala rimane pur vero e certo che stabilendo l'ordine delle prime nozioni, non iscompagnate mai, perché trascendenti, ossia formali rispetto a qualsiasi realtà, è impossibile non dare il primo posto all'ente, seguito dal vero e dal bene: ali'ente, come a soggetto e ad assoluto, mentre gli altri due sono quasi propriété, e relativi; il vero, in quanto l'ente è oggetto della conoscenza, il bene in quanto è termine dell'appetito *. Ammettiamo dunque che Dio si presenta al desiderio e all'amore come *ogni bene;* che qui pure è inchiuso il concetto d'ogni perfezione e del primo Motore dell'universo, in quanto ogni cosa dee tendere a partecipare quanto e corne puô di quell'unieo sommo Bene: ma ordinando le ragioni formali, in quella guisa che, non soltanto si connсttono, ma l'una ancora dipende dall'altra, manifestamente il bene vien dopo il vero, come l'amore dopo la cognizione, e l'uno e l'altro dopo l'ente, che è vero e buono. Si che per le cose dette rimane, quasi nome primo e proprio di Dio, quasi nota essenziale che accenna al soggetto d'ogni altra perfezione, e quasi atto sovrano che tutto awera ed informa, *Colui che è.*

HL

Qualunque sia il nobile concetto che del primo Motore e dell'Uno e somnio Bene sono riusciti a fonnarsi, i migliori filosofi di Grecia non toccarono tuttavia la cima, alia

* Qq. diapp. *Veritate,* q. XXII. art. II.
« *De Feritate,* q. XXI, art. III.

quale con la forza della ragione sarebbero potuti assolutamente salire, perché o non seppero concepire o non osarono asserire la produzione dello cose dal nulla. Posero dunque esistente per sé la materia, posero eterni gli spiriti o motori degli astri o abitanti lassii e di là scesi nei corpi umani; posero emanante dal Primo un Secondo detto Logos, e da questo un terzo detto il Demiurgo, e altri Eoni, a tre a tre, o a nove a nove, e da essi ordinata la natura: non potevano a ineno di confondersi nei loro pensieri e di andaré incerti, poichè non conobbero la semplicissima verita enunciate nel primo versetto della Genesi: *In principio creavit Deus coelum et terram.*

Ignorata la crcazione, e Dio in Se stesso era di molto diminuito, ed era lógicamente distrutto il suo dominio sull'universo. Di fatto non più era a Dio ristretta la nécessita dell'esistere, e non vi era più ragione di attribuirgli un infinito eccesso sulle cose da Lui differenti. Nè questa medesima differenza era cinara, mentre da Lui necessariamente esse dovevano emanare, non per estrinseca produzione, sï per intrinseca, sebbene oscurissima, anzi assurda, comunicazione della prima sostanza. Nè più s'intendeva quanto perfettissima attualità importasse l'esistenza improdotta, o per se stessa determinata: poco potea valere, se per sé esiste anche l'infima materia. Poi, qual dominio sul mondo poteva restare a Dio? Certo non sul primo essere delle cose; e siccome non veniva egli in contrasto con i corpi per opposte qualité, non restava vera ragione di attribuirgli potere effettivo sulla natura se non forse riguardo al moto locale. Molto fiacco è l'inílusso di termine desiderato, che pone Aristotele; e Platone non disse di più, ponendo in cima all'universo il Bene assoluto, di che tutto tonde a partecipare. Se altra dipendenza delle cose si aggiunge, è vaga sempre e incerta, nè basta ad asserire il pieno dominio di Dio sugli enti finiti.

Vero è che l'uno e l'altro, Aristotele e Platone, posero

i principii, che bene intesi portano ad affermare la creazione. II massimo in un genere è cagione del resto, ha detto il primo. Tutto cid che è diminuito dipende da un Primo assoluto e pieno, ha detto il secondo. Ottimamente; e con perfetta logica l'Aquinate ne trasse, che dunque l'Essere sussistente o Colui che è, c cagione dell'essere a tutte le cose, e bene mostró I'accordarsi dei due sommi filosofi in un pensiero 1; ma essi non composero le premesse, si da venire alla conclusione, e restarono sospesi in una specie di nebuloso panteísmo. Questo è chiaro nella metafísica di Averroe che deride i suoi saraceni, e gli ebrei e i cristiani, perché ammettono la produzione dal nulla; è pur chiaro presso i neoplatonici alessandrini, i quali tuttavia vestivano il loro errore di varie forme, con diverse maniere di emanazione dall'Uno inaccessibile.

Perció il loro panteísmo era alquanto diminuito, in confronto agli altri più recenti panteisti, peí quali un Primo perfetto non c'è, non c'é neppure una forma necessaria del mondo; rna esiste una cieca fatalité di principio evolutivo, che da una potenza per se esistente, o da una natura sempre imperfetta, fa uscire le nuove forme, e le specie sempre migliori, e fa necessario e assoluto l'universo, senza cagione più alta e senza termine fisso, un perpetuo *divenire.* Attribuisce cosí alia potenza passiva quel primato e quella nécessita, che invece debbonsi riconoscere nel puro atto. Contro il panteísmo cosí grossolano, al quale pure appartengono il trasformismo delle specie vitali e l'evolucionismo caro ai naturalistic sta, come ferma antecedente condanna, l'aurea sentenza di Aristotele: Tn un soggetto puó esser prima la potenza; assolutamente, e per causalité e per perfezione, e nella realtà e per ragione, è prima l'atto'. Ripugna che sia prima ¹ da sè assolutamente il prin-

» II *Contra Gente»,* «. XV; I p. q. XIJV art. I.
i Mctcph. i. vni c. VIH.

cipio potenziale, si perché inchiuderebbe il massimo e ultimo atto che è l'esistenza, si per la incapacita di muoversi da sé all'atto che non avrebbe, o a maggior perfezione di quella che aveva: sarebbe con ció distrutto l'assioma di causalité, e il principio di ragion sufficiente, che si richiede a porre qualche cosa. Ció che è composto, non è puro atto e non è primo: la natura è composta; dunque non è da sé in atto e non è prima; é potenziale e dipende.

La dottrina della Scuola socrática peccava ancora di panteísmo, in quanto poneva l'universo necessario insieme con Dio, ed emanante da Lui; non aveva tutta l'assurdité del panteísmo intero, in quanto riconosceva un atto superiore, non senza influsso sullo svolgersi e sul muoversi della natura. Lo svolgimento era peraltro dei soli individui. Nella Scuola peripatetica si ammetteva il mondo eterno, o senza inizio, e i motori celesti e i corpi incorruttibili e gli elementi e i misti facevano un complesso necessario, diversamente mosso nella perpetua sete di partedpare la bonté suprema. Falso; ma inchiudeva minori contradizioni di quelle che pongono gli evoluzionisti, pei quali senza cagione alcuna incominció uno svolgimento di natura, arrivato al punto ove siamo, o tendente ad andar oltre senza scopo. Qui è tutto informe e a caso e senza ragione alcuna; mentre pei Greci migliori, v'era un ordine termo e una determinata perfezione, e una causa, benché non sufficiente. Mancó ad essi la forza di pensare e di porre la produzione dal nulla. A che non arrivarono, prima perché pareva loro che Iddio, producendo qualche cosa nuova, si muterebbe, e non più sarebbe stato il Motore immobile; poi perché la natura non suggeriva loro alcuna immagine del produi re interamente una sostanza, ma solo mostrava le mutazioni dei soggetti preesistenti, e pareva loro evidente che dai nulla non si fa nulla.

Eppure in quella stessa guisa che Humana ragione non puó concepire con propriété la divina Essenza, e deve con-

tentarsi di analogie o di negazioni, con le quali giunge a determinare un soggetto che discerne da ogni altra cosa; símilmente deve attribuire a quel Primo una virtù ed un'azione, non possibile a rappresentarsi con proprio concetto, e tuttavia necessariamente affermata e ben distinta da tutte le virtù e da tutte le azioni della natura corporea e delle cose finite.

Tutte le naturali mutazioni sono trasformazioni d'un soggetto, e fanno che giunga ad un suo atto una realtà potenziale capace di averio. Ma se questo avviene rispetto alie singóle azioni, per le quali si muove l'universo, non deve e non puo awerarsi rispetto a quell'azione, per la quale la stessa università delle cose dipende dai primo. Perché, se a cotesta azione si presupponesse un soggetto, non sarebbe uno l'Ente primo e da se; sarebbe da sé anche la potenza prima; la quale, poichè come mera potenza senz'atto non puô esistere, avrebbe i proprii atti necessarii : cosi tutte le ragioni latte per dimostrare Iddio, svanirebbero, quasi chimere.

Anzi direttamente ragiona l'Angelico: E' necessario porre che ogni ente, in qualunque modo sia (la materia, come entità reale unita a qualche forma), viene da Dio. Perche se una forma in qualche soggetto è partecipata, deve ad esso venir comunicata da un altro, a cui quella conviene per se stesso, come il ferro è infocato a cagion del fuoco. Ora fu dimostrato che Dio è l'Essere medesimo per se sussistente; fu pure dimostrato che un tal Essere è unico, come sarebbe una la bianchezza, se separata sussistesse, chè sono moite bianchezze per le moite cose bianche, in che è contratta. Adunque tutte le cose distinte .da Dio partecipano l'essere; e pero devono riceverlo da quel primo che per natura è. e in cui è tutta la perfezione dell'essere

[1] I p. q. XLIV art. I; símilmente II C. G. c. XV, E giovi riferir queste parole dul Quodlibetu II art. Ill: *Quandocumque aliquid praedicatur de*

Ora c manifestamente impossibile che tutte le cose da Dio distinte sieno prodotte, e pur sieno tratte da un soggetto preesistente : questo soggetto non sarebbe prodotto. Dunquc la produzione riguarda tutta l'entità, ossia è vera creazione.

Non oso Aristotele fermarsi in questo concetto, quantunquei principi della sua metafísica ve l'avrebbero dovuto indurre, perché nulla di simile è in natura, dalla quale par suggerito il principio assohito: *ex nihilo nihil fit.* Ma questo effato riguarda appunto la natura, non l'origine della stessa natura. Riguarda l'azione finita che esige qualche proporzione dei soggetto all'atto che gli si deve comunicare; non l'azione d'una virtù infinita, che non richiede proporzione alcuna. Riguarda sopratutto gli agenti che non hanno l'essere per natura, bensî una determinata essenza, secondo la quale possono indurre in altro una forma somigliante ; non riguarda Colui che è, di cui è proprio attender all'efïetto direttamentc e per sè secondo la stessa ragion di ente, e con cio produrre tutto l'ente, a cui nulla si presuppone. E se la ragione non vede ancor chiarameute dal concetto di creazione tolta ogni oscurità, si ricordi che resta intera la nécessita di affermarlo, per lo stesso argomento che ci dimostra l'esistenza di Dio, a tutti incomprensibile.

Un altro sottile pensiero ritenne lo Stagirita dalla coraggiosa affermazione del vero: temette di far Dio mutabile, se avesse attribuito a Lui una mozione o un'azione cffettiva, a quel modo che ogni tísico motore è mosso. Gli parve idea più pura e più alta, attenersi all'influsso che ha

altero per participationem, oportit ibi esse aliquid praeter id quod participatur; et ideo tn *qualibet ertabura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse <ius. Ove* pure s'insiste sui pensiero che l'atto di essere è un atto reale corne le altre forme, per le quali certissimamente s. Tornmaso suppone la diatinzione reale dai soggetto e la reale composizione con esso.

l'oggetto sull'appetito conoscitivo. Fu un nobile timore ᵋ ripiego, ma ingiusto e inutile.

E' mosso ogni movente, in cui il muovere è atto distinto dalla sostanza. Patisce dallo stesso paziente ogni agente ch'è del medesimo ordine di lui : cosi in meccanica la reazione è uguale ail'azione, e l'energia comunicata è perduta pel primo che l'ha emessa. Ma è difficile concepir questo, ove il motore e l'agente fosse d'altro ordine, corne se uno spirito innove i corpi ; e certo non si avvera in guisa alcuna, ove la virtù e l'azione, identificate con l'Essere assoluto, sorpassano cou assoluta sproporzione tutto ció che fuori del sommo Agente puo esistere. Si fissi per un momento il pensiero nell'attualità del moto locale, e si asservi : se alla gran mole della terra, che in un secondo corre trenta chilometri, si aggiunge per via un piccolo bolide, dawero non è sensibile la mutazione conseguente nel trasporto del pianeta. E se questo con la mole e con la velocità potesse avere una energia infinita, quella mutazione sarebbe affatto nulla. Di qui si passi alia ragion di ente, secondo la quale opera Iddio, e si vedrá che assolutamente nulla in Lui si cambia, perche crea l'universo.

Parve ancora illudersi il grande Filosofo nel riputar necessaria l'eternità del mondo: altri pure pensó che, se il mondo è l'effetto di un Dio eterno e non mutato, sempre dovette essere, e pero procedette senza principio di tempo. E se la creazione è opera propria di Dio, dissero altri, non pote a mono di proceder da Lui, per ció stesso che Iddio è. Ma tutti costoro rimasero lontani dal sentire l'infinito eccesso dell'Essere assoluto su qualunque participazione dell'essere, e la totale sproporzione di entità fra Dio e tutto quello che non è Lui. Nulla si cambia nel primo Atto, in quella che la sua virtù fa esistere l'universo.

L'operazione che non puo mancare in Dio è quella per la quale intimamente Egli o vita d'intelletto e d'amore, e per la quale la fede ci dice procedere in Dio il Figlio dal Padre, e da ambedue lo Spirito Santo. Questa è in Lui vita beatissima. Necessnriamente ancora sono presentí e distinte dinanzi alia Mente divina le indefinite possibili cuse, delicienti imitazioni della prima Essenza. Anche in esse la divina Bontà è amabile, come in quelle che la ind-iano e manifestano in alcun modo i divini attributi. Ma poichè senza di esse la prima Bontà rimane in Sè (igual-mente perfetta, e dalle creature nulla le si aggiunge, libç-rissimo è Iddio o di non voler nulla fuori di Sè, o di volere Tuno o l'altro tra gl'infiniti mondi possibili; e corne tutti ugualniente sono da Lui lontani, non v'è obiettiva ragione per la quale Egli voglia l'uno piuttosto che l'altro. E con questo ritoriia la verità altre volte affermata che la prima Cagione dee produrre come Arte, non come Natura. La Natura infinita darebbe un effetto senza misura che nella potenzialità delle cose seconde riuscirebbe informe e inde-terminata. L'Arte con l'intelletto e con la volontà pone ordine e specie e modo.

Dunque con piena liberté. Ma vuole Iddio quel che vuole, non per un nuovo atto in Lui sorgente, si terminan-dosi con lo stesso Amore, di cui primo oggetto è la sua Bontà, a ció che efficacementc gli piace corne partecipazione di quella medesima Bontà : e questa terminazionc efficace fa essere l'universo in effetto di fronte alla prima Causa, nulla ponendo di nuova attualità nella Causa prima: alia quale in sè, è nulla che sia fuor di Lei l'universo piut-tosto che non sia. Or nella scelta del mondo che voile crea-re, Dio insieme determino la serie degli eventi e la suc-cessione da avverarsi. Questa successione porta seco la misura della durazione, o il tempo. Immobilmente con la sua eterna volontà Dio vuole questa successione, che in se stessa, ma non in Lui. ha il prima e il poi. Cosí in ogni

maniera e da ogni parte rihice l'infinito eccesso di Colui che è sopra tutto ció che puó partecipare del suo atto. Restó ignota questa assoluta sproporzione a tutti quelli che ignorarono la creazione e posero l'universo quasi a lato di Dio, o da Lui emanante per nécessita di natura.

Eppure, non i migliori, ma s'illusero molti, dicendo che se Dio è l'Essere medesimo, tutto quello che è, è Lui medesimo, e tutto l'universo in Lui deve comprendersi. Chè, se ó distinto, è limitato; se dawero è infinito, nulla puó restare fuori di Lui. A questa illusione niolto bene rispondono le parole dell'ultima tesi : *Ipsa puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur Deus:* con le quale è prevenuto il radicale errore d'ogni panteísmo.

Prima, perché con quella purezza dell'attuale esistenza è da Dio escluso ogni principio potenziale, che riceve, che è mutabile, che è soggetto alla virtù d'un agente. Corne dunque la potenza si oppone all'atto per opposizione trascendental e relativa e per contrariété di concetto, si che la prima nega ció che il secondo afferma : cosí dalla purissima attualità divina si distingue e le si oppone la potenzialità passiva e mutabile della creatura.

Secondo, l'unico Iddio, insieme con la più compiuta sussistenza, infinitamente più salda e immobile in sè e indipendente che non possa essere qualunque finita sostanza, ha l'assoluta semplicità. Al contrario, pertutto altrove vi sono i principi dell'ente semplici e non a lor volta composti, ma imperfetti in ordine all'essere, e bisognosi di comporsi gli uni con gli altri affine di partecipare, ciascuno a suo modo, la comune esistenza. Dunque per la semplicità, ch'è purezza di essere. Dio si oppono a qualunque altra natura.

Terzo, è sua natura l'essere in quanto la forza infinita di quest'atto non è in Lui determinata o limitata secondo altra ragion formale, ma in sè sussiste. Corne dunque nelle

creature l'attualità dell'esistenza sta fuori della ragione essenziale ed è altra da questa; cosí Colui che esiste secondo la stessa ragion dell'essore è lontano dalle particolari nature, ove l'essere si concretizza e si restringe.

Cosí la purissima attualità in quella altissima formalità rispetto alia quale ogni forma è in potenza, e la semplicità sussistente opposta all'universale composizione, e il costituirsi per natura in quell'atto ch'è fuori di tutte le finite nature, fanno sí che Iddio per la stessa purita del suo essere, ch'è pure la cima della spiritualità e dell'intelletto, sia segregato dalle creature tutte quante.

Or mancherà Egli percio della perfezione delle cose distinte da Lui? Non che perfetto, sarebbe anzi imperfettissimo e un caos informe, se in Sè materialmente adunasse le entità finite, non possibili ad attuarsi senza difetti e intrinseche negazioni d'ulterior bene. E non è pensabile alcana bontà di essenza secondo il proprio modo determinante l'essere, la quale in maniera più alta e sovraeminente non sia contenuta nell'Essere assoluto; e in tanto è possibile qualsiasi entità, in quanto la sua ragione, esclusa ogni concrezione e limitazione, meglio è contenuta nella semplicissima attualità di Colui che è. Tl quale non solo è causa, per la quale esiste tutto ció che esiste fuor di Lui; ma eziandio è prima ragione che le cose sieno possibili, che le nozioni dell'ente sieno pensabili e che i giudizi supremi abbiano necessaria verità: c vera causa prima di tutto l'ordine dell'essere idéalo e reale, che senza Lui tutto svanirebbe.

Qui pur s'inchiude ch'Egli è causa onnipotente, la quale puf) su tutto ció che in qualsiasi modo partecipa la ragione di ente: poichè dappertutto si avvera la ragione propria secondo la quale formalmente è attiva la suprema cagione. Nè puô concepirsi alcuna cosa impossibile a lei. Perche nè pur l'intelletto fuori dell'ente può trovare og-

getto pensabile ; chè se enuncia alcunchc di contraddittorio, non lo intende se non come negazione dell'ente, dacchè il nulla non è oggetto di potenza alcuna.



In cotesta sî intima dipendenza di tutto l'ente da Colui che è si contiene pure la nécessita del perpetuo influsso divino su tutte le cose, affinchè perseverino nell'esistenza. l'erocchè ogni cagione tanto continua l'esercizio della sua virtù, quanto dura nel dipenderne l'effetto di lei. Tutti gli agenti naturali possono mutare un soggetto e non più : quando vi hanno indotto la forma secondo la quale esso è innovato, cessa insienie il ricevere e l'operare. Solo nel caso che vi s'induca una disposizione che non riesca a divenire proprio atto del soggetto, come il moto nello strumento o l'illuminazione nell'aria, l'azione deve durare quanto l'effetto.

Ora l'essere non diventa mai propria natura d'alcuna essenza che se ne distingue, ossia d'alcuna essenza che non sia la divina. Giacchè l'essere o un atto universale.che non per sè e formalmente è proprio effetto di qualsiasi agente determinato, il quale altera cio che trova contrario alla sua disposizione, e muta i soggetti indueendovi una forma simile alla propria; ma è atto di più alta ragione, ed è proprio effetto del primo Agente. Il quale per conseguenza deve sempre e universalmente influiré su tutto, non tanto affinchè sia qusta o quella cosa, ma assolutamente sia tutto cio che è. Che se cotesta perpetua conservazione non fosse richiesta, già l'essere delle cose non dipenderebbe da Dio, e, una volta fatto, diverrebbero necessarie: come allora potrebbe Iddio aumentarle? Non v'c azione alcuna che abbia per termine il nulla, ma ha sempre una tonna, che talora si oppone alla precedente. Non il mutarsi delle cose, ma l'essere in qualunque modo anche nel mutarsi, è pro-

prio effetto della prima Cagione: se l'influsso di lei fosse tolto, l'essere più non sarebbe. Le cose sono, perché perpetuamente da Dio sostenuto; annichilarle non sarebbe altro che non volerle più conservare. Tutto cosí è in mano di Lui.

Da questa intima azione sulle cose tutte deduce l'Angelico la necessaria presenza di Dio in tutto l'universo: *quod Deus est ubique.* Dovunque è qualche creatura, ivi è, come ragione del suo essere, la virtù divina e pero Dio stesso: *in ipso enim vivimus et movemur et sumus.* E cosí s'intende la divina immensité: in quanto qualsiasi estensione di spazi e mole di corpi è fuori di ogni proporzione rispetto alia divina potenza, che altri universi puo creare: non v'è dunque principio alcuno di misura. Ma chi vuole intendere e seguiré in questo l'Angelico (altri opinano diversamente), deve ammettere che la virtù applicata alie cose è ragion formale della divina presenza, non presuppone per sè indistante l'Essenza di Dio. Indistante vorrebbe dire che per se stessa la divina Sostanza fosse presente alio spazio, prima per natura *(natura prius)* che agisca sulla creatura; e pare ad alcuni che questa sia perfezione divina, aver necessariamente cotale indistanza rispetto a tutti gli spazi reali, e forse-anche ai possibili.

Ma cotai opinione lontana certo dall'intelletto dell'Aquínate, si fonda sull'immaginazione, che ci sia qualche maniera di spazio e d'ubicazione antecedente alla quantité, e spettante ugualinente a tutte le realtà esistenti; salvo la differenza. che per la quantité la sostanza si commisuri alie parti dello spazio; senza quantité, la sostanza sia tutta anche in ciascuna parte dello spazio occupato: spazio finito per uno spirito creato, infinito per Iddio. Non cosí l'Angelico, il quale dove non è quantité, disconosce ogni determinazione secondo lo spazio o il luogo, poichè lo spazio, tutto dimensivo, segue alla quantité, senza la quale non è che chimera. Ma in tanto S. Tommaso ammette che

uno spirito possa dirsi qui o là presente, in quanto ha qualche relazione con cid che per sè occupa luogo : talvolta per proporzione di dignité, come i Beati nell'empíreo; talvolta per deputazione di ufficio, o per esercizio di virtù. o per informazione della materia, come gli angeli e l'anima spirituale; talvolta per penoso allegamento, come nel purgatorio e nell'inferno : sempre per qualche contatto virtuale, che solo resta, fuori del contatto quantitative. L'indistanza poi, o s'intende *negativamente,* perché le cose considerate sono fuori, o l'una d'esse è fuori di tutto ció che spetta a luogo o estensione o misura, e allora o non dice nulla, o dice che senza varear distanza l'una puo divenire presente all 'altra, come un angelo puo subito applicare la sua virtù ad un corpo, senza venire da verun luogo. Owero s'intende *positivamente,* in quanto ciascuna delle due entità è determinata ad uno spazio, e convengono nella stessa ubicazione; e allora è uno scherzo della fantasia, che non eccede il continuo, rappresentarsi tutto cid che esiste, anche ció che per sè sta fuori del genere corporeo e dimensivo, come posto qua e là. E Dio infinito, più reale e sostanziale che non sia l'universo, ma insieme più spirituale e semplice che non sia l'astrattissimo pensiero, nulla cortamente ha di comune con le determinazioni conseguenti l'estensione, tra le quali è quella del *dove.* Eppure necessariamente la sua virtù, e pero Egli stesso, è dappertutto, perché senza di Lui nulla è.

Quell'Uno, di cui è proprio il nome *Qui est,* non soltanto è cagione dell'essere, in quanto attinge ogni effetto secondo la prima e intima e formale a tutta ragion di ente; ma ancora perché Egli è la *Natura naturante* che costituisce nell'universo le distinte nature, nelle quali l'essere e la ragione di ente deve determinarsi. Perché altro é fare

che in tal forma si attni, secondo le introdotte disposizioni, una parte di materia soggetta alla virtù di un singólare agente; altro faro che assolutamente sia tal natura nell'universo. L'uomo è cagione che un individuo umano sia generato; put) forse esser causa che esista l'umana specie? Certo no, chè dovrebhe essor causa di tutti e di se stesso. Eppnre anche questo esige una propria causa. Tnfatti è impossibile che sia da sè cio che importa principio potenziale c ordine di parti diverse. Ora siffatta è certo l'umana natura, e in proporzione ogni altra specie. *Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem; quod ipsius compositio ostendit et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur; et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate.* Mediatamente, dice, in quanto le naturo inferiori dipendono dalle superiori, come le specie sublunari parevano agli antichi dipendere dai corpi celesti; c a noi par vero, se per corpo celeste s'intenda Petere cosmico. *Oportet ergo quod Ipse se hoc modo habeat ad conservationem specierum, sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cuius est per se causa* \ E cosí Iddio fa essere le diverse nature che compongono l'universo.

Gli agenti particulari adunque, nei quali è supposta la forma, per cui hanno virtù di ottenere ch'essa venga ad indursi in altra parte materiale, non sono causa per sé di tal natura semplicemente; e molto meno son causa della forma universalissima a tutti presupposta, che è quella dell'ente. Ora se v'è azione ohe per sè tocca la ragione stessa di ente, è la creazione, ove niun soggetto è supposto, e si fa essero tutto quel che è. Non è vero che símilmente, come parve ad aleuno, il vivente che genera sia cagione

1 Til *Contra Gentes,* c. LXVI; I p. q. CIV; *de Pot.* q. V.

della vita in quanto tale: ancora è cagione che, secondo la natura in esso perfctta, essa sia comunicata ad una particella di materia atta a questo. C'è già la vita, prodotta dalle cause dell'ordine universale, nei generanti; questa vita si estende aile cellule formate nei generanti medesiriii ; alcune di esse l'hanno in tal modo da svolgersi in un intero organismo simile al primo: puo dirsi un'estensione della vita stessa del generante. Ma nella produzione del nulla, tutto formalmente viene dall'agente, e non da questo è tratto, ma per sua virtù e fuori d'esso l'ente corne taie è costituito. Non puo dunque una simile potenza appartenere a rerun agente di determinata natura; il quale agira secondo la natura stessa e non secondo la ragione di ente.

Ne istrumentalmente potrà mai la creatura cooperare alla creazione. Fu sempre formo l'Angelico, dalle prime aile ultime opere in cotai negazione; e alla stessa Umanità di Cristo, attribuendo come a stramento congiunto della Divinité, il potere sopra tutti i miracoli, negó il potere di creare: e pur questo sia segno che intendeva (ma cooperazione tísica, non di qualsiasi ordine, detto morale. Tuttavia dai primi anni ai seguenti, mutô il mezzo termine della prova. Pare che da principio s'attenesse ail'opinione e al dire corrente: insistera allora sulla infinité della potenza che a creare è richiesta : ora non puo una virtù infinita, dicevasi, nè pur corne tluente e in moto, accogliersi in un finito soggetto. Ma nolle Disputate *de Potentia* (q. I1l art. IV) o nella Somma si attiene ad un argumento più manifesto: ed è che ogni stramento deve avere qualche propria azione con la quale per sè, e prima che l'ultimo superiore etïetto sia ottenuto, esso tocehi il soggetto in cui l'effetto si compirà. Cosí la penna per sè tinge la carta d'inchiostro, e conseguentemente è elevata a «tenderlo intellettualmente per la virtù di ehi scrive; senza questo, non si richiederebbe proporzione alcuna, nè a determinati ef-

fotti gioverebbero determinati strumenti. Ora egli c chiaro che, non è possibile venina azione, la quale comechessia preceda la creazione, ove alcun soggetto non preesiste: se alcunchè s'ha da toccare, non si fa, ma già è; l'ultimo effetto che qui s'intendo, è già ottenuto. Dunque è al tutto impossibile che un agento finito in qualsiasi maniera concorra alla creazione. E la dimostrazione è tale che affatto vano sarebbe il voler cercare se nella monte dell'Aquinate, o secondo l'assoluta verità, debbasi intendero d'una impossibilité secondo natura o anche per via di miracolo : e assoluta e non lascia luogo a eccezione.



Con la dottrina esposta, che il Primo, di cui è natura l'essere, è cagione per sè effettiva dell'ente, e che Egli solo sotto questa ragione attinge formalmente l'effetto; va congiunta l'altra. che dunque ogni altra causa non per sè influisce sull'ente in quanto tale, ma solo in virtù di Colui che è: e pero è detto nell'ultimo inciso dell'ultima tesi: *nullum creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.*

L'asserzione è universale, come di metafísica nécessité; e, proscindendo dalle particolari applicazioni, ove puo complicarsi in soggettive diflieoltà, a tutte le cause e a lutte le azioni si estende, e nella sua formale semplieità dee parer manifesta. E sarà pur vera rispetto alla causalité finale, in quanto o Dio fíne supremo dell'universo, e nessuna cosa è buona o puo attrarre l'appetito, se non in quanto partecipa della prima Bontà; o, come ogni amore, o naturale o d'animo, tende ad un bone che è partecipazione di Dio, è vero il detto che *omnia appetunt Deum,* nè pure i neinici suoi possono in ogni modo ajienarsi da Lui, con che cadrebbero nel nulla : *non habent, o Deus, quo a te omnino recedant.* Vero tutto questo; ma qui stiamo nel-

l'ordine delle cause efficienti, o sia che trattisi di azioni transeunti, delle quali l'effetto è in un soggetto distinto dall'agente, o sia che trattisi di operazioni immanenti, le quali hanno il termine nello stesso operante. Anche in queste, I'operazione stessa è una nuova entità che non era, ed acquista l'essere per la virtù operatrice dalla quale procede; oltre a che, vi è talora un termine intrinseco che risulta per la stessa operazione, come il verbo intellettivo.

Sempre dunque si avvera, è il primo argomento, che per I'azione esercitata passa la creatura dall'esser causa in atto primo all'esser causa in atto secondo. Nè questo awiene senza qualche mutazione di essa : che solo a Dio, per l'inviolabile semplicità includente nel primo essere di Lui anche l'ultima attualità dell'operazione, e per l'infinito eccesso dell'Essenza e della Virtù onnipotente su qualsiasi effetto, attribuiremo l'assoluta immutabilité, ossia che Egli faccia esistere l'universo, ossia che rimanga solo nella beatissima société dei Tre che sono Lui. La causa seconda, che o distinta dalla sua azione, che ha proporzione entitativa con l'effetto, agendo è mutata. E' mutata : ossia non è al tutto disposta nella stessa maniera, quando in atto emette I'azione e produce un effetto, come quando non esercita la propria attività. Nè percio basta porre una diversa relazione; che questa segue, non antecede l'attuale causalità. Nè basta la nuova presenza dell'oggetto; chè questo, in ragion di oggetto, appartiene alia causa finale, non ail'efficiente.

Ora qualunque sia la mutazione, sta il principio, pel quale pure s. Tommaso assegno la prima via conducente a Dio : *omne quod movetur, ab alio movetur.* Dunque non viene la causa finita all'attuale esercizio della sua virtù, senza ricever da più alta Cagione uno speciale influsso. *Respondeo dicendum, quod, secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriore* (cotesta è mozione nell'ordine della causa

finale); *sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus* (qui siamo nell'ordine dell'efficienza), *adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente* (I0 11" q. IX art. IV).

E l'aveva inteso il B. Alberto Magno, che commentando le Sentenze avea scritto: *Quia moderni viderunt quod perfectius est agere quam esse, viderunt quod id quod non est a se, nec potest a se manere in esse, multo minus potest agere a seipso* Nelle quali parole torna la considerazione della inaggiore attualità che c nell'agente, quando in atto esercita le sue facoltà. Ma con l'attribuire tal considerazione ai moderni del suo tempo, il B. Alberto ci mette il sospetto ch'egli stesso abbia imparato questa verità dal suo glorioso disccpolo l'Aquinate, al quale il maestro soprawisse. E' certo che in molti modi e sotto diversi aspetti s. Tommaso lo ripete e l'inculca, dicendo che Dio produce nell'agente creato *id quo actualiter agit.*

La seconda e più semplice considerazione riguarda l'ordine degli agenti : *Si sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium* 2. Con il quale pensiero, alia questione posta circa l'atto peccaminoso risponde che quel medesimo atto, non secondo la sua deformitá che è privazione, ma secondo la sua attualità, dipende dalla prima Causa : *Necesse est omnes motus causarum secundarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu coeli*•. La similitudine esprime assai, supponendo l'antica sentenza che ogni mutazione

1 In II Sent., Dist. XXXV, art. VII.
« I p., q. CV, art. V.
s Qq. dispp. de líalo, q. II, art. II.

della materia inferiore dipendesse dal inoto dei cieli; si che al cessar di questo improwisamente ristarebbero e Ip azioni e le passioni tutte dei corpi. Ncssuno rida : fingete che ogni variazione magnética, ove principalmente agisce l'etere cosmico, fosse sospesa, e dite qual mutazione potrebbe awerarsi in natura. Ma qui c'importa di supere come s. Tommaso affermasse la mozione di Dio negli agenti creati. Or si attendu che, come per gli antichi (e per noi pure, intendendo bene), senza la virtù del sole *(homo generat hominem et sol),* nè sarebbe prodotto il germe vitale, nè la facoltà generativa si attuerebbe a produrlo; cosi, senza la divina e suprema virtù, nè sarebbe alcun effctto nè veruna potenza verrebbe ail'attuale esercizio di se stessa.

Cosí per ogni agente; cosí per l'intelletto e per la volontà in particolare: corne sarà chiaro a chi legga il terzo e il quarto articolo nella q. CV della prima parte; poi ancora il primo e il quarto e il nono articolo nella q. IX della I" II" e il IV della X e il VI della XIII.

Nei testi recati è più esplicita la considerazione dell'attualità dell'agente; altrove più esplicitamente si presenta la terza ragione, che sta nell'effetto, non in quanto ha tal natura, ma in quanto oltre alla propria forma, necessariamente awera la ragion di ente. Corne non puô esser che uno Colui i! quale è per natura, e ogni altro ente è da Lui per imitazione e per dipendenza, parteeipandono Tatto : *impossibile est aliquod vmim duobus convenire ei utrique secundum quod ipsum, ita quod de neutro per causam dicaturl;* cosí ripugna che due diverse ragioni convengano in un effetto, senza che Tuna penda dall'altra, o ambedue da una superiore. Ora l'essere e comunissimo effetto di tutte le cause, come la nozione di ente è formale a tutte le nozioni possibili. Dunque tutte agiscono come subordinate a quell'IJna che ha l'essere per natura; e

i L. II *Contra Gentes,* c. XV.

perú tutte agiscono per la comunicata virtù di quella. *Cum aliquae causae diversos effectus producentes communicant in uno effectu, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causae, cuius illud est proprius effectus. Omnes antem causae creatae communicant in uno effectu, qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse et aedificator facit domum esse. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cuius virtute omnia causent esse, et cuius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus* [1].

Su questa considerazione più insiste l'Angelico, volendo esporre ai filosoli la causalità divina ncU'opera *Contra Gentes.* Con inolti argomonti nel c. LXVI dei terzo libro inculca la stessa verita, che l'essere è proprio cffetto dei solo Iddio e per conscgnenza, *omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei:* in quanto, cioè, ad essi è comunicata, per attuale dipendenza da Dio, una partecipazione alla virtù di Lui. Or di qui egli passa a stabilir la tesi del capitolo seguente: *Ex hoc autem apparet quod Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.* E, come suole in cotesti libri, apporta diverse ragioni; ma principalmente dice: *Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicilut esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo: applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae: primum autem principium utriusque motus est Deus.*

E ancora: *Causa actionis magis est id cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit, sicut principale agens*

[1] Qq. ¿ispp. *tk Potentia,* q. VII, art. II.

magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

Secondo l'ordine de' suoi pensiori, l'Aquinate, quindi deduce nel capo seguente, *quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus:* senza aver pensato mai che Dio sia presente ove non è cosa alcuna, nè che per se stessa la sostanza spirituale abbia relazione alio spazio, ne che sia spazio se nulla si estende, l'Angelico vede Iddio dov'è la virtù di Lui ; e la sua virtù è dappertutto, perché senza di essa nulla è, nulla si muove.

Ma la dottrina altrovc sparsa, tutta è raccolta nel settimo articolo della terza ira le questioni disputate *de Potentia* : questioni che san Tommaso trattô ed espose, non come quelle *de Veritate,* recente dottore a Parigi, ma più tardi ; le pubblicô forse dopo la prima parte della *Somma* : onde appar vano l'effugio di chi stimô che nella *Somma* l'Angelico temperasse la dottrina del citato articolo, che qui in gran parte riferiremo. Ci permettiamo di tradurlo, benchè con gran timore di snervarlo, solo perché non è uso metiere qui troppe pagine in latino. Chi poi délia traduzione non si fidi, potra con vantaggio cercare il testo originale.

Il titolo è, come altre volte : « Se nell'operazione della natura operi Iddio ». E dopo avere confutato gli occasionalisti, pei quali negli effetti naturali esclusivamente fa tutto Iddio, ragiona nel seguente modo.

«E' da sapere che dell'azione d'alcuna cosa un'altra cosa puô esser causa in diverse maniere. Prima perché le conferisce la virtù di operare: e cosi è detto nell'VIII dei Fisici che il generante muove i corpi gravi e i lievi, in quanto dà loro tale facoltà a cui seguono quei movimenti. Nel qual modo Iddio fa tutte ie azioni naturali, perche a tutte le cose ha dato le virtù per le quali sono potenti ad

agiré. Ma non soltanto in quella guisa che il generante la dà ai gravi ed ai lievi, senza influiré sulla loro eonservazione; anzi di più Iddio perpetuamente conserva la virtù attiva nelle cose, come Colui che è ragione non pur del divenire ma e dell'essere: onde in secondo luogo Dio deve dirsi causa dell'azione, perche conserva nella sua esistenza la virtù naturale. Símilmente dicesi che le medicine conservatrici della facoltà visiva fauno vedere ».

« Ma perché niuna cosa è per se sola movente o attiva, se non è movente non mosso, per una terza maniera una cosa è cagione dell'azione d'un'altra, in quanto la muove ad agire : ove non s'intende nè la collazione nè la conservazione della virtù all'azione: siccome l'uomo è causa del tagliare che fa il coltello, per cio stesso che applica all'incisione l'acutezza della lama, movendo questa. E perché la natura inferiore non muove se non è mossa, poichè tutti questi corpi sublimari sono alteranti alterati; ma il cielo è alterante non alterato, benchè nè pur esso sia movente non mosso, nè questo cessa finché non si sale a Dio ; segue necessariamente che Dio è cagione di ogni naturale azione, come movente e applicante la virtù ail'agiré».

« Ma di più troviamo che secondo l'ordine delle cause è l'ordine degli effetti : verità necessaria per la somiglianza dell'effetto con la sua cagione. Nè la causa seconda puô sull'efiretto della Causa prima per la propria virtù, benchè in ordine a cotesto elïetto sia strumento della prima Causa. Chè lo strumento è causa in qualche modo dell 'effetto della causa principale: non per propria forma o virtù, ma in quanto partecipa alcunchè della virtù della causa più alta pel moto che ne riceve. Cosi la pialla non per la sua forma è cagione del lavoro artificiale; sibbene per la virtù dell'artcfice che la muove, virtù ch'essa cosi in alcana guisa partecipa. Quindi è la quarta maniera, secondo la quale una cosa é cagione dell'azione d'un'altra,cioé come l'agen-

te principale è cagion dell'azione dello strumento. E cosi pure dobbiam dire Iddio causa d'ogni azione che è in natura ».

« E invero, quanto una cagione è più alta, tanto è più comune ed efficace; e, secondo l'efficacia, più a fondo penetra l'effetto, e da più rimota potenza lo trae all'atto. Ora in ogni cosa di natura troviamo che essa è un ente, e che è naturale, e che o di tal natura. La prima di queste note è universalissima, la seconda è comune al mondo corporeo, la terza è di tutta la specie; a che possiamo aggiungere la quarta negli accidenti proprii d'un segnato individuo. Ne viene che questo individuo non puó con la sua azione eostituirne un altro nella stessa specie, se non come stramento di quella causa che fa essere la specie intera, e inoltre di quella che sta sopra a tutta la natura inferiore (o sublunare). Quindi è che nessuna eosa quaggiù produce l'essenza specifica, se non per la virtù del corpo celeste; e nessuna causa puó sull'essere se non per la virtù di Dio. Che l'essere è il comunissimo eft'etto, primo o più intimo d'ogni altro; il quale è proprio per conseguenza dell'unico Tddio: che perd nel libro *Delle cause* è detto che l'Intelligenza non da l'essere, se non in quanto è in lei la divina virtù. Cosí Iddio è causa d'ogni azione, in quanto ogni agente è strumento della operante virtù divina ».

«Adunque Iddio e causa d'ogni azione, in quanto da la facoltà attiva, e in quanto la conserva nell'essere, e in quanto l'applica all'azione, e in quanto per la virtù di Lui ogni creata virtù puó agire ».

« E aggiungendo a questo che Dio è la sua virtù e che è intimo ad ogni cosa, non corne parte d'essa, ma conservándola nell'esistenza, avremo che Egli in ogni operante immediatamente opera, non esclusa qualsiasi operazione o di volontà o di natura ».

Ad una obbiezione (la terza) che diceva, non poter esser una l'operazione di Dio e della natura, onde verrebbe

confusione nelle sostanze, nè potere esser diverse, perché avrebbero diversi effetti, l'Angelico risponde: «Ncll'operazione con la quale Iddio opera movendo la natura, la natura non è attiva; nia la stessa azione naturale è pure della divina virtù, come l'operazione dello stramento è per la virtù dell'agente principale. Nè ripugna che sieno terminate allo stesso effetto due virtù in tal guisa subordinate ».

La scttima obbiezione diceva che, se Dio opera nell'operante, certo qualche cosa gli aggiunge. O questo basta ad agire, e allora perché non bastava la prima virtù naturale' O non basta, e allora converrá procedere all'infinito. Risponde: « La virtù naturale data alie cose nella loro prima costituzione, è in esse quai forma che ha l'essere permanente e intero. Ma quello che Iddio fa nell'agentc, onde ha di essere in atto operante *{quo aclualiter agat),* è come sola intenzione, che ha soltanto un essere imperfetto, in quel modo che i colori sono nell'aria e la virtù dell'arte nello strumento dell'artefice[1]. Corne dunque alla scure si potè dare l'acume, quale sua propria forma, ma non si potè fare che la virtù dell'arte diventasse quasi permanente e propria nella scure, senza dare a questa intelletto; cosi aile sostanze naturali si poteron dare come pro-

1 Indarno per conseguenza altri disse che cotesta intenzione è soltanto nella mente, per ció cho voglia Iddio ottener gli effetti naturali, o l'artefice miri all'opera sua. Ma eerto alcunchè di reale e di físico è quello che lo strumento riceve per influiré sull'ultimo effetto; lo strumento, pel quale passa la virtù della causa principale e giunge al suo termine. Nè mai l'Angelico pensó che il principale agente e lo strumentale attingano eiascuno da sè l'effetto che ne risulta; nè è cosí negli strumenti artificiali a noi noti, dai quali sorgiamo per astrazione e per analogia a concepirc lo strumento in qualunque ordine. E alcunchè di reale e di físico sono i colori nell'aria; poichè se non vi fosse nel mezzo una vera immutazione, non porterebbe all'occhio la specie della visione. Ma, ci ammonisce l'Angelico, *huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente quod est* in *anima, quod est ens diminutum* (in IV Sent., Dist. I, q. I, art. TV, sol. I).

prie le convenienti qualité, ma non quella virtù con che agisccno quali strumenti délia prima cagione ».

Ecco : la dottrina contenuta nei tratti qui riferiti dall'Angelico Dottore è quella che si voile affermare con l'ultimo inciso della tesi vigesimaquarta. E' la stess dottrina alïennata nei catechismo Romano edito per ordine di S. Pio V secondo la proposta del Tridentino, ove è scritto : *Non solum autem Deus universa quae sunt providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quae moventur et aliquid agunt intima virtute ad motum atque actionem ita impellit ut, quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, quum eius occultissima vis ad singula pertineat. Quare ab apostolo dictum est: In Ipso enim vivimus et movemur et sumus.* (Pars I, c. II, n. 22).

In questa dottrina pero non si contiene Passerzione che Dio determini la volontà ad una parte dell'elezione; ossia che la ragione determinante il libero arbitrio ad eleggere cosí piuttosto che cosí sia posta nella divina mozione antecedente all'atto libero della creatura e da questa non dipendentc. Nè s. Tommaso ha mai detto questo, nè noi vediamo come si possano sciogliere le difîicoltà indi sorgenti.

CAPO XIV.

EPILOGO

Anche qui l'accorto lettore dove osservare la verità dei principi dell'ente, potenza cd atto, ond'e penetrata l'universalitá delle cose, e dove è posta l'intima ragione di quello che è perfetto e di quello che è limitato, del semplice e del composto, dell'uno e del moltepliee, dell'agiré e del patire, dell'ordine e della dipendenza delle cause.

Se l'atto dice per sè formale perfezione, secondo la ragione che importa non puo essere diminuito : la diminuzione che non appartiene alla forma, o pensata, o in realtà esistente, dee provenire da altro principio, che non è l'atto stesso. Cosi non dalla bianchezza viene che sia meno bianco; non dalla sapienza che sia meno sapiente. E questo vale nella stessa guisa, anzi con più necessaria verità, nella ragion di essere, che questo è massimo fra gli atti, ed è formale rispetto ad ogni realtà, ed è l'atto ultimo d'ogni possibile attualità.

La limitazione non è bene assegnata per la sola causa efficiente, che è estrinscca ; non dee mancare nell'intrinseca costituzione. Ma non viene dall'atto per sè considerato; dunque da un principio, che sia per sè congiunto ail'atto e ad esso per sè ordinato. Questo non è un altro atto, che ancora dice perfezione, e che come formalmente tale non si ordina all'atto; bensi la potenza, che è recettiva dell'atto, c con tutta la sua realtà ad esso si ordina, ricevendolo secondo la sua capacità. Quindi l'infinita dell'atto, che sta per se stesso; solo per un principio distinto, ma intrínseco all'atto nella trascendentale proporzione, esso è nei suo ordine diminuito. Quindi l'unicità del medesimo atto, se

non ha dalla potenza di moltiplicarsi, o perché in diversi soggetti è accolto, o perché qualche ragione che implica potenzialità è inchiusa nella stessa ragione formale dell'atto. Cosi sono distinti e moltiplicati gl'intelletti angelici, non in una stessa specie, ma nel concetto genérico di sostanze spirituali.

Quindi viene che ove l'atto è purissimo, la perfezione è assolutamente infinita; nè cio s'awera se non là dove sussiste la medesima ragion di Ente, indistinta dall'attualità del suo essere. Pertutto altrove la forma implica potenza nel modo di ordinarsi ali'essere; e si potra discender tanto che Pessenza medesima sia costituita da principii, tra sè ordinati come potenza ed atto nell'ordine sostanziale; e cosí dagli spiriti scendiamo ai corpi. AlPorizzonte che divide l'uno dall'altro mondo, sta Puomo, di cui l'anima sussiste per atto proprio di esistenza, ma e la sua natura e il suo essere comunica alla materia.

Ma per cio stesso che il soggetto è potenziale in ordine al suo essere, è in potenza anche in ordine al suo operare, che per altra via è pure sua ultima attualità. Ne viene la capacita di ricevere le diverse perfezioni che secundariamente lo compiono. Quindi la composizione di sostanza e di accidente, universale quanto l'essere finito. Nè essa potrebbe avverarsi, se l'essenza s'identificasse con l'atto pel quale è. Poichè questo atto c certo ultimo, nè dice potenza ad altro, nè puô ricevere in sè corne soggetto alcuna forma ulteriore. Possono dunque unirsi nella medesima sostanza l'attualità della sussistenza e gli atti accidentali con l'essere che importuno e sono uniti soggettivamente nella sostanza ; ma non direttamente, quasi che gli accidenti informassem la stessa sussistenza.

Abbiamo cosí universalmente le composizioni reali dell'Pessenza con Pessere, della materia con la forma, della sostanza con gli accidenti, tra i quali il più nobile, a che intende natura, è l'operazione. La quale è atto conseguente

la forma costitutiva della natura; e pero importa l'effetto in formale corrispondenza con la sostanza dalla quale procede. E dove la sostanza sia purissimo atto (nè questo puô avverarsi in altra ragione che in quella di ente), in sè identifica la stessa attualità dell'operare, e fuor di se ha l'ente come proprio effetto formale. Dove la sostanza è immista di potenzialità, ancorché abbia potenza attiva, non è peraltro il suo ultimo atto, e anche in ordine all'operare e alia produzione dell'effetto, porta potenzialità, che esige moto e postula un motore.

Cosí l'assoluta semplicità, non dei principi che per esisterc hanno bisogno di comporsi, ma del sussistente in sè compito, necessariamente importa massima perfezione; e al contrario ogni composto è deficiente e imperfetto. E il semplice assoluto non puo esister che unico. Perché ripugna affatto che non sussista secondo la stessa ragione di essere: se con l'essere ci fosse altra forma, già sarebbe composto; se non v'è l'essere, restiamo nel nulla. Dunque il Primo è quello che è, perché non è altro che l'essere, e taie è in quanto è desso. Ora di nuovo ripugna che l'essere medesimo ad un altro convenga in quanto é desso: chi pensi Colui che è da sé, l'identifica con il Primo. Dunque è uno. Dunque tutto il resto che è fuor di Lui, è in quanto partecipa del suo atto, per la virtù di Lui medesimo. E non pud concepirsi semplice, chè sarebbe il Primo: dunque è composto. E' composto dell'atto pel quale è, e del soggetto che lo riceve.

Anzi parve difficile ad aleuni che potesse alcuna cosa distinguersi dall'Uno, poichè tutto dee convenire nella ragion di ente, e l'Uno non puô intendersi per sè stesso ragion del diverso, e non pare che dall'Uno possa procedere la moltitndine. Nè vale il rispondere che quell'Uno virtualmente è molteplice, perché si nega la ragion formale di quei molti. Perciô si venne in ogni tempo, fra gl'Indiani, fra i Greci, fra gl'Italiani del rinascimento e fra i recenti Germani, all'errore del panteísmo.

La difficoltà sarebbe insuperabile, quando gli enti finiti fossero ciascuno da sè atti puri o liberi, per se costituiti nelle loro ragioni, estranee a quella dei Primo. Come se, per assurda ipotesi, in cima non fosse che sola infinita sapienza, e le altre cose importassem affatto nuove ragioni in quella non comprese. Ma al contrario, il Primo è l'Essere assoluto; le finite cose convengono nell'ordine all'esistenza, e dicon tutte qualche ragion formale ordinata all'esistenza. Percio il Primo comprende tutte le possibili maniere dell'essere, come sue partecipazioni o imitazioni. Riinane da tutte distinto per la purezza della sua attualità semplicissima; rimane pure quell'unità di ragione, in cui debbono unirsi alia causa gli effetti, i quali certo ne riterranno qualche similitudine; ma v'è ancora ragione bastante di multiplicité nella capacita diversa dei soggetti a partecipare la prima perfezione, ossia nella potenza, che diversamente è inclusa negli atti essenziali, imitanti il Primo.

D'altra parte insieme con l'attualità della forma, viene la virtù effettiva; e a Colui, che è di sua natura, appartiene la virtù attiva su tutto ció che puô essere, o che partecipa la ragione di ente. Il terminarsi di cotai virtù agii effetti realmente posti dipende dalla libera volontà di Dio: perché nulla fuor di Lui è necessario, ed Egli è in Sè solo senza fine beatissimo; e dalla efficacia necessaria d'una virtù infinita verrebbe l'indefinito e l'informe e il caos. Non per natura, ma por arte volontaria, è productrice la prima Cagione.

E cosí da Loi una proviene la diversité dei molti. E' in questi un principio opposto ail'atto, che ad esso peraltro dice intrinseca relazione, e principalmente si ordina all'esscre. E' la potenza recettiva: la quale come ordinata alla forma e ail'esistenza, dice una natura e partecipa la region di ente, e ritiene doll'unità che fa capo a Dio. Come opposta all'atto nella sua ragione di potenza, che è ca-

pacit?i di perfezione e da sè non la possiede, ma l'otterré per la virtù della causa efficiente, limitándola al proprio modo, è principio dei molti e dei diversi. Essa è il primo diverso dall'atto, diverso dall'essere: e poichè in ogni genere il primo è cagione degli altri che seguono in quell'ordine, la potenza capace dell'atto è principio di tutta la diversité che fuor di Dio s'incontra1.

Della diversité che è nel moto. Ció che si muove infatti, diventa in alcuna guisa ció che non era, acquista quello che non aveva : tende al diverso. Ora questo si awera in (¡uanto v'è il principio potenziale, capace d'un'attualità non prima posseduta. La materia riceve diverse forme sostanziali ; la sostanza diversi accidenti ; la facoltà diverse operazioni. E nel moto proprio dei corpi, ove l'esfensione è principio di continuité e di successione, il soggetto che è in moto si va diversificando: propriamente cosí ha quell'atto incompiuto, che è l'atto di cio che è in potenza. E' in potenza a quello che manca ; è in atto, perché incomincia ad averio, e in parte l'ha. Cosí appare che la potenza è principio necessariamente presupposto al *divenire* delle cose: a quel *divenire* che i panteisti insani posero sola realtà dcll'universo, mentre tutto invece dipende dall'Atto, che dee muovere la potenza, e che in ogni modo sopra di essa primeggia.

Della diversité che è nelle essenze finite, o in tutte le forme particolari la potenza è principio, in quanto alla distinzione delle diverse perfezioni, fuor della prima assoluta e infinita, è riehiesta la finita di ciascuna. Ma positiva

x F.' la dottrina insegnata nel c. V dell'opuscolo *de Ente et de Essentia,* alla quale certo non si oppone la verità insognata nel c. LXXI del *Compendium Theologiae: Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in ribu.<.* Qui si dice che la materia ha il modo della sua potenzialità dall'atto a cui si ordina, e l'atto è primo nella sua ragione o nella intelligibility. Prima s'intendo lo splendore che il poter risplendcro. Nell'altro opu colo è detta impossbile la dist'inzione delle cose finite, se non v'è un principio potenziale limitante in diverso modo lu ragion di atto.

La difficoltà sarebbe insuperabile, quando gli enti finiti fossero ciasenno da sè atti puri o liberi, per sè costituiti nolle loro ragioni, cstranee a quella dei Primo. Come se, per assurda ipotesi, in cima non fosse che sola infinita sapienza, e le altre cose importasse™ affatto nuove ragioni in quella non cómprese. Ma al contrario, il Primo è l'Essere assoluto; le finite cose convengono noli'ordine all'esistenza, e dicon tutte qualche ragion formale ordinata all'esistenza. Perciô il Primo comprende tutte lo possibili maniere dell'essere, come sue partecipazioni o imitazioni. Rimane da tutte distinto per la purezza della sua attualità scmplicissima; rimane pure quell'unità di ragione, in cui debbono unirsi alla cansa gli offetti, i quali corto ne riterranno qualche similitudine; ma v'è ancora ragione bastante di moltiplicitá nella capacita diversa dei soggetti a parteciparo la prima perfezione, ossia nella potenza, che diversamente è inclusa negli atti essenziali, imitanti il Primo.

D'altra parte insieme con l'attualità della forma, viene la virtù effettiva; e a Colui, che è di sua natura, appartiene la virtù attiva su tutto ció che puo essere, o che partecipn la ragione di ente, fl terminarsi di cotai virtù agli etïetti realmente posti dipende dalla libera volontà di Dio: perché nulla fuor di Lui è necessario, ed Egli è in Sè solo senza fine beatissimo; e dalla efficacia necessaria d'una virtù infinita verrebbe l'indefinito e l'informe e il caos. Non per natura, ma per arte volontària, è produttrice la prima Cagione.

E cosí da Loi una proviene la diversité dei molti. E' in questi un principio opposto ail'atto, che ad esso peraltro dice intrinseca relazione, e principalmente si ordina all'essere. E' la potenza recettiva: la quale come ordinata alla forma e all'esistenza, dice una natura e partccipa la ragion di ente, e ritiene dell'unità che fa capo a Dio. Come opposta all'atto nella sua ragione di potenza, che è ca-

pacità di perfezione e da sè non la possiede, ma l'otterrà per la virtù della causa efficiente, limitándola al proprio modo, è principio dei molti e dei diversi. Essa è il primo diverso dall'atto, diverso dall'essere: e poichè in ogni genere il primo è cagione degli altri che seguono in quell'ordine, la potenza capace dell'atto è principio di tutta la diversità che fuor di Dio s'incontral.

Della diversità che è nel moto. Ció che si muove infatti, diventa in alcuna guisa ció che non era, acquista quello che non aveva : tende al diverso. Ora questo si awera in quanto v'è il principio potenziale, capace d'un'attualità non prima posseduta. La materia riceve diverse forme sostanziali ; la sostanza diversi accidenti ; la facoltà diverse operazioni. E nel moto proprio dei corpi, ove l'esfensione è principio di continuité e di successione, il soggetto che è in moto si va diversificando: propiciamente cosí ha quell'atto incompiuto, che è l'atto di cid che è in potenza. E' in potenza a quello che manca; è in atto, perché incomincia ad averio, o in parte l'ha. Cosí appare che la potenza è principio necesariamente presupposto al *divenire* delle cose: a quel *divenire* che i panteisti insani posero sola realtà dell'universo, mentre tutto invece dipende dall'Atto, che dee muovere la potenza, e che in ogni modo sopra di essa primeggia.

Della diversità che è nelle essenze finite, o in tutte le forme particolari la potenza è principio, in quanto alla distinzione delle diverse perfezioni, fuor della prima assoluta e infinita, è richiesta la finita di ciascuna. Ma positiva

› E la dottrina insognata nd c. V dell'opuscolo *de Ente et de Essentia.* alla qunle corto non ai oppone la verità insegnata nel c. LXXI del *Compendium Theolopiac: Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in nbus.* Qui r' dire che la materia ha il modo della sua potenzialità dall'atto a oui si ordina, e l'atto è primo nella sua ragione e nella intelligibility. Prima s'intende lo splendore che il potor risplendere. Nell'altro opu colo è detta imposs'bile la distinzione delle cose linite, se non v'è un principio potenziale limitante in diverso modo la ragion di atto.

ragione delle indefinite cose creabili è senza dubbio la stessa infinita Essenza, che dal divino Intelletto è conosciuta come sempre in nuove formo imitabile.

Cosí sono a Dio presentí e noti tutti i possibili, prima infinitamente varii nelle formali determinazioni delle ñature spirituali, poi stesi in collezioni indefinite di materiali sostanze, secondo le forme specifiche che in nuovo modo portano da ogni parte variété, e in modi infiniti mettono dappertutto nuova infinita. Poi ancora per infinita scala e per infinite vie si vanno multiplicando le perfezioni accidentali e i doni gratuiti, con che Iddio puo elevare le sue creature: e son meraviglie nei corpi, e sono misteri soprannaturali negli spiriti, per la grazia, per la gloria, per le operazioni dell'uno e dell'altro ordine. E' un complesso inesauribile di portenti quello che Iddio va operando o preparando nell'universo, nella Chiesa terrena e celeste; ma qualunque cosa Egli faccia, altro ed altro infinitamente puo fare; e da ogni parte l'infinito infinitamente si svolge. Tutto è possibile nella partecipazione di quell'Uno, che permane solo e segregato nella purissima attualité ; e che, con essa sola, è suprema cagione di tutto ció che fuor di Lui puo pen sarsi e puo esistere.

E' cagione anche della potenza, la quale come capace dell'atto, da esso dipende e nella sua intelligibilité, e nella realtà, che per l'atto formalmente esisterà, e dalla virtù attiva sarà condotta ad essere. E' cagione di tutti gli atti particolari, intolligibili soltanto quali imitazioni del primo, e solo per esso costituiti fuor della mente e fuor delle cause. E' cagione dell'ordine universale, ove la sua perfezione è in tante guise partecipata, e dove Egli ha disposto che le cose inferiori sieno a bene delle superiori, e tutte sieno per il compimento dell'universo, e l'universo tenda alla gloria di Lui: ond'Egli è nocessariamente e prima Causa effettiva, e somma Forma imitata, e ultimo Fine desiderato. Lo desidera ogni natura, tendendo all'es-

sere, che è imitazione del Primo; lo attinge con la propria operazionc il naturale intelletto, che risolve gli effetti nella cagione, o cosí riconosce Iddio, e puo amarlo; ma in un modo assai più alto lo raggiunge con le virtù infuse il viatore, e alla fine con la diretta visione il celeste comprensore. A lui nella patria beata Iddio si manifesta, come *Colui, che è,* e come quoi che nell'attualità semplicissima del suo essere, senza alcuna reale distinzione d'attributi è *Ogni bene {Qui est, Omne bonum);* e non sarà mistero, che Egli, Se stesso intendendo, abbia un Verbo che procede da Dio senza uscir di Dio, e adequatamente lo rappresenta; apiri un Amore che è beatissimo amplesso del Primo con il Secondo; e nell'Uno Iddio sieno Tre, Padre e Figlio e Spirito Santo.

A Lui. infinito Ente e Vero o Bene, gloria in eterno.

Fine.

INDICE

CAPO VI. — Quantité dimknsiva.

Th. X. *Etsi corpoream naturam extentio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.*

Th. XI. *Quantitate signata materia principium est individuatIonis, idest, numéricas distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab oho in eadem natura specifica.*

Th, XII. *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*

CAPO VII. — Vita organica.

Th. XIII. *Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim* ¿-unt viventia, *quaedam expertia vitae. In viventibus ut in eodem subtecto pars movens et pars mola per sc habeantur, forma substantialis, animae nomim* ı *designata, requirit organicam dispositionem seu paries heterogéneas.*

Th. XIV. *Fegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per s< subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium, quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

Th. XIX. *Cognitionem ergo accipimus a rehuí sensibilibus. Cum autem sensible non sit intelligibile tn actu, praeter intellectum formaliter inlclli. gentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intclligibiles a phamuirnuCibus abstrahat.*

Th, XX. *7'c.r has spcc.es directe universalia cognoscimus: singularia sensu attingimus, tum etiam intellects per conversionem ad phantasmata; ad co-piât.on.m vero spiritualium per analogiam ascendimus.*

CAPO XII. — VOLONTÀ.

Th. XXI. *Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte erpkns appetitum sed inter plura bona, quae judicio mutabili appetenda proponen-tur, libere eligit. Sequitur proinde eketio judicium praeiicum ultimum: at quod sit ultimum voluntas efficit.*

CAPO XIII. — Dio.

Th. XXII. *Deum esse neque immediata intuitions percipimus neque a priori dimonstramus, sed utique « posteriori, hoc est, pe.r ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse ik>n possunt ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum c causis inter se subordinaiis,*

ad primam causam incausatam; a- corruptibilibus quae- aequaliter sc habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intclligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligent, ad eum qui est maxime intelligent, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.

Th. XXIII. *Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius* esse *identifleatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti motaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae* in/»nttatis *in perfectione.*

Th. XXIV. *Ipsa igitur puritate sui e.se, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creation,m a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique areatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.*